الفلسفة الأسس



نيغيل واربورتون

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفلسفة
الأســس

الفلسفة
الأســس

نيغيل واربورتون

ترجمة: محمد عثمان
مراجعة: سمير كرم

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

واربورتون، نيغيل

الفلسفة: الأسس/نيغيل واربورتون؛ ترجمة محمد عثمان؛ مراجعة سمير كرم.

٢٧١ ص.

بيليوغرافية: ص ٢٦٥ ـ ٢٧١.

ISBN 978-9953-533-10-0

١. الفلسفة. أ. عثمان، محمد (مترجم). ب. كرم، سمير (مراجع).

100

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب.: ٥٢٨٥ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان

هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١ ـ ٩٦١)

فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١ ـ ٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإهداء

إلـــى أمـــــــي

المحتويات

تمهيد

أضفت إلى هذه الطبعة الرابعة من الكتاب(*) أقساماً قصيرة لعدد من الفصول، وراجعت فصولاً أخرى، وصححت بعض الأخطاء الصغيرة، وحدّثت قوائم القراءات المقترحة. وأضفت أيضاً مراجع ترشد إلى عدد محدود من مواقع الإنترنت.

واود أن أنتهز الفرصة، فأشكر كل من قام بالتعليق على مسودات مختلف الفصول، أو مدّوا يد المساعدة لي، بأية صور أخرى. وأنا ممتنٌ بالأخص لكل من أليكسندرا أليكسندري وجونار أماسون وإنجا بورروز وإيريك بتشر ومايكل كارنيل وسيمون كريستانس وليزلي كوهين وإيما كوتر وتيم كرين وسو ديري بينز وآنجي دوران وأدريان دريسكول وجوبر فوكس وجوناثان

(*) إن الكتاب، الذي بين أيدينا، هو الطبعة العربية الأولى لكتاب نيغيل واربورتون *Philosophy: The Basics* (Nigel Warburton) والصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر. وقد تمت الترجمة عن الطبعة الرابعة الصادرة عن «روتليدج» عام ٢٠٠٤.

هوريجان وروزالين هيرتسهاوس وبول جيفيريس وماريا كازميرلي وجون كيمبيل وستيفن لو وروبين لا بوديفين وجورجيا ماسون وهاج ميللور وأليكس ميللر وأنا موتز وبيني نيتل، وأليكس أورينشتاين وأندرو بايل وأبيجيل ريد وأنيتا روي ورون سانتوني وهيلين سيمز وجينيفير ترستيد وفيليب فازيلي وستيفاني واربورتون وتيسا واط وجوناثان وولف وكيرا زورواسكا... وجميع القراء.

نيغيل واربورتون

أكسفورد، ٢٠٠٣

مقدمة

ما الفلسفة؟ إنه لسؤال معروفةٌ صعوبته. ومن بين أيسر سبل الرد عليه القول: إن الفلسفة هي التفلسف، ومن ثم الإشارة إلى كتابات أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وهيوم، وكانط، وراسل، وفتجنشتاين، وسارتر، وغيرهم من الفلاسفة ذائعي الصيت. وعلى كل حال أقول: إن مثل هذه الإجابة تبدو بلا أهمية بالنسبة إليك، لو كنت تتحسس أولى خطواتك نحو هذا العالم، فربما لم تطلع بعد على أي من كتابات هؤلاء الفلاسفة. وحتى لو كنت قد قرأت لأي منهم، فسيبقى من الصعب عليك تبيّن القاسم المشترك بينهم، هذا إن كانت هناك فعلاً خصائص مشتركة بينهم. ومن المقاربات الأخرى لهذا السؤال تبيان أن الفلسفة مشتقة من كلمة إغريقية تعني حب الحكمة. وأجد في هذا إبهاماً وإلغازاً، يفوق قولنا إن الفلسفة هي التفلسف. ومن هنا كانت الحاجة إلى بعض من التعليقات العامة حول ما هي الفلسفة.

إن الفلسفة نشاط، طريقة في التفكير في أنواع بعينها من المسائل. ومن أهم ما يميزها استعمالها للبرهان المنطقي، حيث يتعامل الفلاسفة مع البراهين، فإما أن يبتكروها، وإما أن ينتقدوا براهين غيرهم، أو الإثنان معاً. كما يحللون ويفسرون المفاهيم. وغالباً ما تستخدم كلمة فلسفة بمعناها الأوسع، خلاف استعمالها بقصد تعريف نظرة المرء تجاه الحياة، أو للإحالة إلى أشكال معينة من التصوف. وأنا لن أستخدم المعنى الأوسع للكلمة هنا فغرضي هو إيضاح بعض جوانب النقاش الرئيسة في تراث فكري، بدأ مع الإغريق، وازدهر في القرن العشرين، ليسود في أوروبا وأمريكا الشمالية وأستراليا ونيوزيلاند. ويبدو هذا التراث مهيئاً للاستمرارية على النحو نفسه خلال قرننا الجديد.

ما الذي يتجادل حوله الفلاسفة من أشياء؟ إنهم كثيراً ما يمحصون في معتقدات نعتبرها نحن من المسلمات. وهم مهتمون بمسائل، يمكن أن تندرج تحت عنوان معنى الحياة: مسائل حول الدين، والصواب والخطأ، والسياسة، وطبيعة العالم الخارجي، والعقل، والعلوم، والفنون، وغيرها العديد من الموضوعات، فنجد مثلاً أن غالبية البشر يعيشون حياتهم من دون مناقشة ما يعدونه من معتقداتهم الأساسية، من قبيل أن القتل خطأ. ولكن... لماذا هو خطأ؟ ما هو مبرر قولنا إن القتل خطأ؟ وهل هو خطأ في كل ظرف؟ وما الذي أعنيه بقولي إنه خطأ من الأصل؟ تلك هي مسائل فلسفية. هناك العديد من معتقداتنا التي ما إن نمحّص فيها، حتى يتبيّن لنا

أساسها الراسخ، إلا أن بعضها ظهر على العكس من ذلك، فلا تساعدنا دراسة الفلسفة على وضوح التفكير في اقتناعاتنا فحسب، بل وتعمل على إيضاح ما نعتنقه من معتقدات أيضاً. وهي خلال ذلك تنمي فينا القدرة على البرهنة بصورة متماسكة على العديد من المسائل، وتلك مهارة مفيدة، ويمكن اكتسابها.

أولاً: الفلسفة وتاريخها

شهد العالم العديد من الفلاسفة العظام، وذلك منذ عصر سقراط. وسمِّيت بعضهم في الفقرة التمهيدية من هذه المقدمة. ويمكن لكتاب تعريفي بالفلسفة أن يتناول هذا الموضوع من الناحية التأريخية، فيحلل مساهمات هؤلاء الفلاسفة بتسلسل تاريخي، وليس هذا ما سأفعله هنا، بل سأعمد، عوضاً عن هذا، إلى استعمال مقاربة تعتمد على الموضوع؛ حيث تركز على مسائل فلسفية بعينها بدلاً من تلك التاريخية. إن تاريخ الفلسفة موضوع جذاب ومحوري في حد ذاته، كما إن العديد من النصوص الفلسفية تأخذ مكانتها بين روائع النصوص الأدبية، ومنها محاورات أفلاطون، وتأملات رينيه ديكارت، وكتاب ديفيد هيوم **بحث في الفهم الإنساني** (*Enquiry Concerning Human Understanding*)، وكتاب فريدريش نيتشه **هكذا تكلم زرادشت** (*Thus Spake Zarathustra*)، وهذا مجرد غيض من فيض، وجميعها يعد من التحف الأدبية بأي مقياس من المقاييس. ومع ما تتصف به دراسة تاريخ الفلسفة من قيمة كبرى، إلا أن هدفي

هنا هو أن أزودك بأدوات التفكير في القضايا الفلسفية، أي أن تفكر بنفسك، وليس مجرد تفسير آراء هؤلاء الفلاسفة الكبار تجاه هذه القضايا الفلسفية نفسها، فتلك قضايا لا تهم فقط المشتغلين بالفلسفة، بل هي نتاج طبيعي للحالة الإنسانية، وكثيراً ما تفكَّرَ فيها عديد من البشر الذين لم يسبق لهم الاطلاع على أي من كتب الفلسفة.

ستشتمل أيّ دراسة جادة للفلسفة على مزيج من الدراسة التاريخية والموضوعية، فلو أننا لم نتعرف على البراهين الصائبة والمفاهيم التي ثبت خطأها لدى الفلاسفة الأوائل، لن يسعنا أن نأمل في أي مساهمة ذات بال في هذا الموضوع. وما كان للفلاسفة أن يحرزوا أي تقدم، لولا أخذهم ببعض المعرفة التاريخية؛ ولكانوا ما زالوا يدورون في حلقات مفرغة من الأخطاء، وهم على غير دراية بذلك. ووضع العديد من الفلاسفة نظرياتهم من خلال تبيُّنهم الأخطاء التي وقع فيها من سبقهم من الفلاسفة. ويستحيل على مثل هذا الكتاب الموجز الإحاطةُ بتعقيدات أعمال المفكرين الأفراد. لذا فإن القسم المخصص لاقتراح قراءات أخرى التي ننصح بها عند نهاية كل فصل، سيساعد على وضع القضايا التي نناقشها هنا في سياق تاريخي أوسع نطاقاً.

ثانياً: ما الداعي إلى دراسة الفلسفة؟

يقال أحياناً أن لا جدوى من دراسة الفلسفة، حيث إن كل ما يقوم به الفلاسفة هو الانشغال في الجدل حول معاني الكلمات. ولا يبدو أنهم توصلوا إلى أيّ استنتاجات ذات بال، هذا إضافةً إلى أن

مساهمتهم في المجتمع تكاد لا تذكر، فلا يزال الجدال قائماً بينهم حول الإشكاليات التي شغلت بال الإغريق. ولا يبدو أن الفلاسفة غيروا من أي شيء. تترك الفلسفة كل شيء كما هو.

ما هي قيمة دراسة الفلسفة من الأصل؟ ربما كان من الخطر أن نبدأ بالتساؤل حول الفرضيات الحياتية الأساسية، فقد ينتهي بنا الحال عاجزين عن القيام بأي شيء، إذ يشلّ حركتنا الإفراط في طرح الأسئلة. لقد رسم العامة للفيلسوف صورة شخص عبقري في تعامله مع الفكر المجرد، وهو قابع في مقعده الوثير بحجرته داخل أكسفورد أو كامبريدج، وعاجز في الوقت ذاته عن التعامل مع الجوانب العملية في الحياة، فهو الشخص القادر على تأويل أعقد ما في فلسفة هيجل، والعاجز في الآن نفسه عن أن يسلق لنفسه بيضة.

١ ـ الحياة التي نتفحصها

من بين أهم الأسباب التي تدعو إلى دراسة الفلسفة كونها تتعامل مع مسائل أساسية، تتعلق بمعنى الوجود، نجد أن أغلبنا يطرح على نفسه وعلى غيره تلك المسائل الفلسفية الأساسية: لماذا نحن هنا؟ هل هناك من دليل على وجود الخالق؟ هل هناك من غاية لحياتنا؟ ما الذي يحدد الصواب والخطأ؟ هل هناك ما يبرر لنا خرق القوانين؟ هل من الممكن أن تكون حياتنا هذه محض حلم؟ هل يختلف العقل عن الجسد، أم إننا مجرد كائنات طبيعية؟ كيف يتطور العلم؟ ما هو الفن؟...وهكذا دواليك.

يعتقد غالبية دارسي الفلسفة أن من المهم أن يفحص كل منا هذه المسائل، بل يقول بعضهم إن الحياة التي تمر من دون أن يتفحصها صاحبها ليست جديرة بأن تعاش، فأن يختبر المرء وجوداً روتينياً من دون أن يفحص المبادئ التي عليها انبنى هذا الوجود هو أمر شبيه بقيادة سيارة أهملت خدمتها. ربما كان لديك ما يبرر ثقتك في مكابحها، ومقودها، ومحركها، لكونها تعمل بكفاءة حتى الآن؛ إلا أن ثقتك هذه ليس لها ما يبررها، فقد تكون دوّاسة الكابح معطّلة، فتخونك في أشد لحظات احتياجك إليها. وهكذا الحال مع المبادئ التي تعتمد عليها في حياتك، فقد تكون سليمة بالكلية، إلا أن ما يجزم بذلك هو تمحيصك لها، وإلا فلا يوجد ما يدعوك إلى الإيمان بذلك.

وحتى لو لم تكن تشك في سلامة الفرضيات التي بنيت حياتك عليها، فإنك تحرم حياتك من فرصة إثرائها من خلال عدم تفعيل قدرتك على التفكير. ويجد العديد من الناس أن في طرح مثل هذه الأسئلة الأساسية على أنفسهم إجهاداً مبالغاً فيه، أو مصدراً لا داعي له من مصادر التوتر، فربما كانوا سعداء راضين بما هم عليه، وبما يتبنونه من أحكام مسبقة، إلا أن هناك من تتملكه رغبة قوية في أن يعثر على إجابات شافية عن تلك الأسئلة الفلسفية التي تشكل تحدياً.

٢ ـ أن تتعلم كيف تفكر

من الأسباب الأخرى لدراسة الفلسفة، ما تمهده من سبل لتعلم حسن التفكير، بشكل أوضح، في نطاق واسع من الموضوعات.

ويمكن أن تفيد مناهج الفكر الفلسفي في مواقف شتى، فمن خلال تحليل البراهين المؤيدة والمعارضة، نكتسب مهارات يمكن تطبيقها في مجالات حياتية أخرى. ويطبق العديد من دارسي الفلسفة تلك المهارات الفلسفية في وظائفهم التي تتنوع وتتباين، بدءاً من القانون وحتى برمجة الحاسوب، والاستشارات الإدارية، والخدمة المدنية، والصحافة وجميع المجالات التي تحتاج إلى فكر صافٍ. كما يستعمل الفلاسفة قدرات التبصر التي يكتسبونها في ما يتعلق بطبيعة الوجود البشري، وذلك حينما يتحولون إلى دراسة الفنون، كما برع عدد من الفلاسفة بوصفهم روائيين، ونقّاداً، وشعراء، ومخرجين سينمائيين، وكتّاباً مسرحيين.

٣ ـ المتعة

من المزايا الأخرى لدراسة الفلسفة أن كثيرين يجدون فيها نشاطاً بالغ الإمتاع. وهناك ما لا بد أن يقال دفاعاً عن الفلسفة، حيث ثمة خطر يتمثل في اختزال النشاط الفلسفي إلى مجرد حل لأحجيات أشبه بالكلمات المتقاطعة. وأحياناً ما نجد أن مقاربة الفلاسفة لموضوع ما، قريبة الشبه بذلك، فتتملك بعض الفلاسفة الرغبة في حل الأحجيات المنطقية المبهمة بوصفها غاية في حد ذاتها، ومن ثم ينشرون حلولهم في الدوريات التي لا يقرأها سوى الخاصة. وبالمقابل نرى بعض الفلاسفة، أساتذة الجامعة، وهم يعتبرون أنفسهم جزءاً من نشاط في مجال الأعمال، يقومون بنشر ما لا يخرج عن كونه أعمالاً متواضعة، لمجرد أن ذلك هو كل ما يقتضيه الحصول على

الترقية الأكاديمية، حيث يعتبر ما ينشر من العوامل الأساسية للحصول على ترقية. وهم يجدون متعة في رؤية أسمائهم مطبوعة على بحث أو كتاب، وفي رؤية مرتباتهم وهي تزداد، ومع تلك الزيادة تترسخ مكانتهم في ذلك الوسط. ومع ذلك، ولحسن الحظ، يسمو أغلب العمل الفلسفي فوق ذلك.

ثالثاً: هل الفلسفة صعبة؟

غالباً ما توصف الفلسفة بأنها موضوع صعب، حيث تتفاوت درجات الصعوبة المتصلة به، بل يمكن تجنب بعضها.

من الحقيقي، في المقام الأول، أن العديد من الإشكاليات التي يتعامل معها الفلاسفة المحترفون تتطلب مستوى عالياً من الفكر المجرد. ويصح الشيء نفسه بالنسبة إلى غالبية الأنشطة الفكرية حيث لا تختلف الفلسفة في هذا الصدد عن الفيزياء، والنقد الأدبي، والبرمجة الإلكترونية، والجيولوجيا، والرياضيات، أو التاريخ. وبالنسبة إلى تلك المجالات من الدراسة، فإن من الواجب ألا نتعذر بصعوبة تحقيق مساهمات جوهرية، تتميز بالأصالة في هذا الموضوع، بغرض منع الناس العاديين من التعرف إلى ما تحقق فيهم من تقدم، أو منعهم من تعلم مناهجه الأساسية.

لكن هناك نوعاً ثانياً من الصعوبة يتصل بالفلسفة، وهو نوع يمكن تفاديه، فكثيراً ما يفتقر الفلاسفة إلى جودة أسلوب الكتابة، ويفشل عديدون منهم في توصيل أفكارهم إلى الآخرين بيسر وسلاسة.

وأحياناً يكون سبب هذا هو أنهم أشد اهتماماً بالوصول إلى مجموعة محدودة من المتلقين المتخصصين؛ وأحياناً ما يرجع هذا إلى استعمالهم كثيراً من المصطلحات غير الضرورية، والتعبيرات الفلسفية التي تربك غير المتخصصين من القراء والمتلقين. وتساعد المصطلحات المتخصصة في تفادي الاضطرار إلى تفسير مفاهيم بعينها، عند استخدامهم لها في كل مرة. ويميل الفلاسفة المحترفون إلى استعمال هذه المصطلحات المتخصصة من دون أي هدف؛ فيستعمل عدد منهم العبارات اللاتينية، حتى لو كان هناك ما يكافئها من العبارات الإنكليزية القادرة على إيصال المعنى. وبالتالي فمن الطبيعي أن تصيب الرهبة أي قارئ يطلع على أيّ فقرة تعجّ بالكلمات غير المألوفة، وبالكلمات المألوفة في مواضع غير مألوفة. ثمّ إن بعض الفلاسفة يبدون وكأنهم يتحدثون ويكتبون بلغة مغايرة ابتدعوها بأنفسهم. وهو الأمر الذي يظهر الفلسفة في مظهر أشد صعوبة على خلاف الحقيقة.

حاولت في هذا الكتاب تفادي التعبيرات غير الضرورية، وعمدت إلى شرح المصطلحات غير المألوفة، ما إن ترد. وينبغي أن يكسبك هذا الأسلوب المفردات الفلسفية المطلوبة لفهم بعض من الكتابات الفلسفية الأشد صعوبة التي ننصح بقراءتها عند نهاية كل فصل.

رابعاً: حدود ما يمكن للفلسفة القيام به

يضع بعض طلبة الفلسفة لأنفسهم آمالاً عريضة، لدرجة غير معقولة، عند دراستهم هذا الموضوع حيث يتوقعون أن تقدم لهم

صورة كاملة ومفصلة للمأزق الإنساني. ويظنون أن الفلسفة ستكشف لهم معنى الحياة، وتفسر لهم كل جانب من جوانب وجودنا المعقد. ومع أن بوسع دراسة الفلسفة أن تنير لنا الإشكاليات الأساسية المتعلقة بحياتنا، فهي لا تقدم أي شيء قريب من صياغة صورة كاملة، إن كان هناك بالفعل شيء من هذا القبيل. إن دراسة الفلسفة ليست بديلا من دراسة الفن، والأدب، والتاريخ، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والسياسة، والعلوم. وتركز تلك الموضوعات المختلفة على سمات مختلفة في الحياة الإنسانية، فتقدم نوعيات مختلفة من التبصر. وتستعصي بعض سمات حياة الإنسان على التحليل الفلسفي، وربما أيضاً أي نوع آخر من التحليلات، فمن المهم إذاً ألا نفرط في توقعاتنا من الفلسفة.

خامساً: كيفية استخدام هذا الكتاب

أكدت، من قبل، أن الفلسفة نشاط، لذا عليك ألا تقرأ هذا الكتاب من منطلق سلبي، فمن الممكن أن تحفظ البراهين المستعملة هنا عن ظهر قلب، إلا أن هذا وحده لا يعني أنك تعلمت التفلسف، بيد أنه لا يمنع كونك اكتسبت العديد من البراهين الأساسية التي يستعملها الفلاسفة. إنّ القارئ المثالي هو القارئ الناقد الذي يعتمد المناقشة المستمرة للبراهين المستعملة، والتفكير في براهين مناقضة لها. هدف هذا الكتاب هو تحفيز الفكر، لا أن يكون بديلاً منه. ولو قرأته من منطلق نقدي ستجد كثيرا من الأمور التي لا تتفق معها، ومن هنا ستوضح اقتناعاتك الخاصة.

ومع أنني بذلت الجهد كي تكون فصوله كلها في متناول القارئ الذي لم يسبق له أن درس الفلسفة من قبل، إلا أن هناك بعض الفصول أصعب من غيرها في التناول، إذ فكّر كثير من الناس مثلاً في مسألة وجود الخالق، ودرسوا البراهين المؤيدة والبراهين المعارضة. ونتيجة لذلك يكون الفصل الذي يتحدث عن الخالق سهلاً نسبياً في متابعته. وعلى الجانب الآخر، فإن قليلاً من غير الفلاسفة هم من فكروا ملياً في بعض الموضوعات التي تناولتها الفصول التي تتحدث عن العالم الخارجي، والعقل، وعن الأقسام التجريدية في الفصل الذي يتحدث عن الصواب والخطأ. هذه الفصول ـ وبالأخص الفصل الخاص بالعقل ـ تحتاج إلى وقت أطول لاستيعابها وفهمها، فأنا أنصحك بأن تطلع سريعاً على الفصول بداية، ومن ثم تعود لتقرأ تلك الأقسام من الكتاب التي وجدت نفسك تواقاً إلى قراءتها، وذلك بدلاً من أن تنتقل ببطء من قسم إلى آخر، فتكاد تقع أسير التفاصيل من دون أن تفهم علاقة البراهين المختلفة ببعضها.

كما إن هناك موضوعاً كان يمكن لهذا الكتاب أن يشمله، إلا أنه لم يفعل: ألا وهو المنطق. نحّيت هذا الموضوع جانباً كونُهُ مجالاً تقنياً بدرجة كبيرة، فلن تتسنّى لنا الإحاطة به بدرجة مرضية في كتاب بمثل هذا الطول والأسلوب.

سيجد الطلبة فائدة في هذا الكتاب، تساعدهم على ترسيخ ما تلقوه في المحاضرات، كما إنه خير معين لهم في كتابة المقال، فقدمت موجزاً لأهم المقاربات الفلسفية لكل موضوع، مع عدد من الانتقادات لها، مما يمكن أن يكون مصدراً تستقى منه مقالات.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

هناك مجموعة من المقالات والمقتطفات، في كتاب بعنوان **الفلسفة: قراءات أساسية** (*Philosophy: Basic Readings*) (٢٠٠٥)، وهو يعد استيفاء لهذا الكتاب، حيث يتبع هيكله نفسه. كما إن كتاب **الفلسفة الغربية: مقتطفات مختارة** (*Western Philosophy: An Anthology*)، ينحو منحى تأريخياً في انتقائه للقراءات.

ويعد كتاب توماس ناغيل (Thomas Nagel) تحت عنوان **ما الذي يعنيه كل هذا؟** (*What Does it All Mean?*) (١٩٨٧) تمهيداً مميزاً وموجزاً إلى الفلسفة. أما كتاب ستيفن لو (Stephen Law) **ألعاب الفلسفة: ٢٥ مغامرة قصيرة في التفكير** (*The Philosophy Gym: 25 Short Adventures in Thinking*) (٢٠٠٣) فهو تمهيد مشوق للموضوع، يستعمل أسلوب الحوار والقصص، وكذلك العرض التفسيري. ويوجد هناك كتابان آخران للمؤلف نفسه غير أنهما موجهان إلى القارئ الأصغر سناً تمّ نشرهما تحت عنوان **صخور الفلسفة** (*Philosophy Rocks*)، وذلك في أمريكا، وتحت عنوان **الحدود الخارجية** (*The Outer Limits*) (٢٠٠٣)؛ وللمزيد من المعلومات عن ستيفن لو قُمْ بزيارة الموقع الإلكتروني: <http://www.thinking-big.co.uk>.

بينما يعد كتاب سايمون بلاكبيرن (Simon Blackburn) **فكِّر** (*Think*) (١٩٩٩) أكثر صعوبة في أجزاء منه، لكنه جدير بالقراءة، وكتاب بريان ماجي (Bryan Magee) **الفلاسفة العظام** (*The Great Philosophers*) (١٩٨٨) تمهيداً طيباً لتاريخ الفلسفة، وهو يقوم على محاورات مع عدد من الفلاسفة المعاصرين الذين يتحدثون عن كبار فلاسفة الماضي، معتمداً على سلسلة حلقات «البي. بي. سي.» التلفزيونية التي حملت الاسم نفسه. بينما يركز كتابي **الفلسفة: الكلاسيكيات** (*Philosophy: The Classics*) على ٢٤ كتاباً رئيساً وضعها الفلاسفة، بدءاً من جمهورية أفلاطون وانتهاء بنظرية العدل لرولز (Rawls). كما يقدم كتاب إدوارد كريج (Edward Craig)، تحت

عنوان الفلسفة: تمهيد موجز جداً (*Philosophy: A Very Short Introduction*) (٢٠٠٢)، الفلسفة بدوره، من خلال بعض الأعمال الكلاسيكية.

ومن المراجع المهمة كتاب **معجم الفلسفة** (*A Dictionary of Philosophy*) (١٩٧٩)، وكذلك كتاب أ. ر. ليسي (A. R. Lacey) بالاسم نفسه، وهو صادر عام ١٩٧٦. ويقدم **دليل بلاكويل الوجيز للفلسفة** (*The Blackwell Compation to Philosophy*) (١٩٩٦) تقديمات مفيدة إلى محاور فلسفية مهمة، وإلى مجموعة مختارة من أهم المفكرين. ولو استطعت الوصول إلى كتاب **موسوعة روتلديج الفلسفية** (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*) (١٩٩٨)، فثق أن هذا يستحق، حيث تقدم معلومات محدثة دورياً وتفصيلية عن الموضوعات الفلسفية كافة.

وتُعد دورية **فكّر** (*Think*) التي يحررها ستيفن لو، والتي تنشر ثلاث مرات على مدار العام، الدورية الرسمية للمعهد الملكي للفلسفة. وهي متاحة ومشوقة، وتحتوي على مقالات تغطي نطاقاً عريضاً من الموضوعات. وتتوافر المزيد من التفاصيل عنها في هذا الموقع الإلكتروني:

<http://www.royalinstitutephilosophy.org/think>.

كما تعد مجلة *The Philosophers Magazine* إصداراً مهماً بالنسبة إلى كل مهتم بالفلسفة. وللمزيد من التفاصيل انظر الموقع الإلكتروني:

<http:www.philosophers.co.uk>.

والموقع الإلكتروني لمجلة *Philosophy Now* <http://www.philosophynow.org>.

أما للمهتمين بأساليب البرهنة التي استعملها الفلاسفة، فهناك عدد من الكتب التي تتحدث عن هذا، ومنها كتابي **التفكير من الألف إلى الياء** (*Thinking from A To Z*) (٢٠٠٠)، وكتاب أنطوني ويستون (Anthony Weston) **دليل البراهين** (*A Rulebook for Arguments*) (٢٠٠٠)، وكتاب آن تومسون (Anne Thomson) **الاستدلال النقدي** (*Critical Reasoning*) (٢٠٠٢)، وكتاب أليك فيشر (Alec Fisher) **التفكير النقدي: مقدمة** (*Critical Thinking: An Introduction*)

(٢٠٠١). كما إن كتاب مايكل كلارك (Michael Clark) **المفارقات من الألف إلى الياء** (*Paradoxes from A to Z*) (٢٠٠٢) بمثابة قراءة مفيدة.

وبالنسبة إلى موضوع الكتابة السلسة الواضحة وأهميتها، فإن مقال جورج أورويل (George Orwell) بعنوان «السياسة واللغة الإنكليزية» (Politics and the English Language)، والمدرج في كتاب *The Penguin Essays of George Orwell* (١٩٩٠) يستحق القراءة. ولنصيحة عملية في هذا المجال، يمكن قراءة كتابي إرنست غويرز (Ernest Gowers) بعنوان: *The Complete Plain Words* (١٩٦٢) و**الإنكليزية السهلة** (*Plain English*) (١٩٩٢).

تقدم الجامعة المفتوحة العديد من الدورات الدراسية سواء عن بعد أو في مقارها. وأنا أنصح بدورية بعنوان **الفلسفة والوضع الإنساني** (*Philosophy and the Human Situation*). وللمزيد من المعلومات انظر الموقع الإلكتروني:
<http://www.open.ac.uk/course>.

أو قم بمراسلتهم على العنوان التالي:

Course Enquiry Service, The Open University, FREEPOST, PO Box 625، Milton Keynes, MK76AA, United Kingdom.

■ مصادر على الإنترنت

هناك عدد هائل من المصادر الفلسفية المتاحة عبر الإنترنت، شرط توخي الحيطة في استخدامها، فليست كلها مما يعتد به، بل هناك العديد من المواقع الشخصية التي تقدم حقائق فلسفية وعامة مضللة. ومن المواقع المفيدة والموثوق من محتواها الموقع الخاص بـ **«موسوعة ستانفورد الفلسفية»** (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*)، وهو متاح مجاناً على الموقع: <http://www.plato.stanford.edu>. ومن المواقع المفيدة الأخرى: <http://www.epistemelinks.com>، وهو يتألف من قاعدة عريضة من المواقع الفلسفية مصنفة بحسب الفئة. كما إن موقعي مجلتي *Philosophers Magazine* و*Philosophy Now* ـ المذكورين آنفاً ـ يقدمان العديد من الروابط المفيدة إلى مواقع فلسفية أخرى.

الفصل الأول

الخالق

هل الخالق موجود؟ هذا سؤال أساسي يطرحه الكثير منا على أنفسهم في مرحلة من مراحل حياتهم. وتؤثر الإجابة التي يتوصل إليها كل منا، ليس في سلوكياتنا فحسب، بل في الكيفية التي نفهم بها العالم ونفسره، وفي ما نأمله في المستقبل. فلو كان الخالق موجوداً، يعني هذا أن البشرية بدورها موجودة لهدف، وربما نأمل في وجود حياة أبدية. أما إذا لم يكن موجوداً، فيكون علينا أن نوجد أي معنى لحياتنا نقنع به أنفسنا: فلن تكتسب المعنى من الخارج، وربما كان الموت هو نهاية المطاف.

حينما يهتم الفلاسفة بالدين، يفحصون مختلف البراهين المؤيدة لوجود الخالق، وتلك المعارضة لفكرة وجوده. وهم يزنون الأدلة، ويفحصون في بنية ولزوميّات تلك البراهين. كما يتفحصون مفاهيم

من قبيل العقيدة والإيمان، ليتبينوا ما إذا كانت ذات مغزى بالنسبة إلى الطريقة التي يتحدث بها الناس عن الخالق.

كان منطلق فلسفة الدين عقيدة شديدة التعميم حول طبيعة الخالق، عرفت باسم التأليه (Theism). وهي تقول إن الخالق موجود، وإنه كلي القدرة (قدير على فعل أي شيء)، وإنه كلي العلم (عليم بكل شيء)، وإنه خيّر كريم. تلك هي وجهة النظر التي يعتنقها أصحاب الديانات السماوية الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلام. وسأركز هنا على رأي المسيحية في الخالق، علماً أن أغلب البراهين تنطبق على الديانتين الأخريين، على حد سواء. وبعضها سيكون ذا صلة بأيّ ديانة أخرى.

ولكن، هل هذا الخالق الذي يصوغه المؤلهون موجود بالفعل؟ هل في وسعنا إثبات وجوده؟ هل يمكن لشخص عاقل أن يعتقد بعدم وجود لمثل هذا الخالق، أي أن يكون ملحداً؟ أم إنّ مذهب اللاأدرية (Agnosticism) ـ أي اللااعتقاد، (أو الجلوس على الحد الفاصل، كما يصفه البعض) ـ هو رد الفعل الأمثل؟ هناك عدد من البراهين التي تقصد إثبات وجود الخالق. وسأتناول في هذا الفصل أهمها.

أولاً: برهان التصميم والقصد

من بين أهم البراهين التي يعوّل عليها من يريد إثبات وجود الخالق ما يعرف باسم برهان التصميم والقصد (Design Argument)، ويعرف أحياناً ببرهان الغائية (Teleological Argument) (من الكلمة

الإغريقية telos التي تعني «الغاية»). وهو يقول إننا إذا ما نظرنا حولنا في العالم الطبيعي، فلن يمكننا سوى أن نلاحظ أن كل شيء فيه ميسر للوظيفة التي يؤديها: فيحمل كل شيء دليلاً مصمماً عن قصد، الأمر الذي يعني أنه بدوره دليل على وجود خالق، هو الذي صممه وصنعه. ولو تفحصنا العين البشرية مثلاً، لرأينا كيف أن أجزاءها الدقيقة تتناسب في ما بينها، وكل منها ميسر وببراعة للقيام بالوظيفة المطلوبة: ألا وهي النظر.

ويقول مؤيدو هذا البرهان ـ من أمثال ويليام بيلي (William Palcy) (١٧٤٣ ـ ١٨٠٥) ـ إن تعقيد وكفاءة الأشياء الطبيعية، مثل العين، تمثل دليلاً على كونها من تصميم خالق، وإلا كيف أمكنها أن تكون على ما هي عليه؟ وتماماً كما إن نظرتنا إلى أي ساعة يد تعرفنا بماهية صانعها، فإن نظرة إلى العين تعرفنا بأنها من صنع وتصميم صانع إلهي. كما لو أن الخالق ترك بصمته على الأشياء التي صنعها كافة.

هذا برهان من السبب إلى المسبب، فنحن ننظر إلى السبب (الساعة أو العين)، ومن فحصنا له نحاول أن نعرف المسبب (صانع الساعة أو الصانع الإله). وهو برهان يعتمد على فكرة أن الشيء المصمم، كالساعة مثلاً، يشبه نوعاً ما الشيء الطبيعي كالعين. يعرف هذا النوع من البراهين ـ المبني على المشابهة بين شيئين ـ باسم برهان التناظر (Analogy). وتعتمد براهين التناظر على مبدأ يقول إنه في حال تشابه شيئين في بعض الجوانب، فمن المحتمل جداً أن يكونا متشابهين في جوانب أخرى.

يخبرنا من يقبلون ببرهان التصميم أننا حينما ننظر إلى أي مكان، وبالأخص في العالم الطبيعي ـ الأشجار، تضاريس الأرض، الحيوانات، النجوم... إلخ ـ فإننا نجد المزيد مما يؤكد وجود الخالق، لأن تلك الأشياء أشد عبقرية في الصنع والتصميم من الساعة مثلاً، ما يعني أن ذلك الصانع الإله أشد ذكاء وحذقاً من صانع الساعة. ويتوجب أن يكون الصانع الإله غاية في القدرة، وغاية في البراعة، لأجل أن يكون معنى لفكرة الخالق، كما يفهمها المؤلهون.

تدحض بعض البراهين القوية برهان التصميم والقصد، وضع أغلبها الفيلسوف ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦)، ووجدناها في ما نشر من كتاباته بعد وفاته، **محاورات حول الدين الطبيعي** (*Dialogues Concerning Natural Religion*)، وفي القسم الحادي عشر من سفره الكبير **بحث في الفهم البشري** (*Enquiry Concerning Human Understanding*).

ـ نقد برهان التصميم والقصد

أ ـ ضعف التناظر: من بين الاعتراضات على هذا البرهان، أنه يعتمد على تناظر ضعيف حيث إنه يسلم بوجود تشابه كبير بين الأشياء الطبيعية والأشياء التي نعلم يقيناً أن لها صانعاً. غير أنه من غير الواضح أن العين البشرية تشبه فعلاً الساعة في أي جانب من الجوانب. ودائما ما يعول برهان التناظر على وجود تشابه قوي بين الشيئين المقارنين، فإذا كان التشابه ضعيفاً، تكون الاستنتاجات التي نخلص إليها اعتماداً على هذه المقارنة ضعيفة بدورها. وبالتالي فإن

ساعة اليد مثلاً، وساعة الجيب متشابهتان بما يكفي لأن نتمكن من افتراض أن كلتيهما من صنع صانع ساعات. وعلى الرغم من وجود بعض التشابه بين العين والساعة ـ كلاهما معقد ويؤدي كل جزء فيهما دوره على التمام ـ إلا أنه تشابه مبهم، وأيّ استنتاجات تبنى على التناظر ستكون بدورها مبهمة.

ب ـ التطور: ليس وجود صانع إله هو التأويل الممكن والوحيد للكيفية التي جعلت كل حيوان أو نبات ميسراً لما خلق له. وتعطينا نظرية تشارلز داروين (Charles Darwin) (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) ـ والمسماة بنظرية التطور عن طريق الانتقاء الطبيعي، والتي شرحها في كتابه **أصل الأنواع** (*The Origin of Species*) (١٨٥٩) ـ تأويلاً بديلاً لاقى قبولاً كبيراً لهذه الظاهرة. لقد بيَّن داروين ـ من خلال عملية تتمثل في بقاء الأنسب والأقوى ـ كيف أن تلك الحيوانات والنباتات هي الأنسب لبيئاتها التي تعيش فيها، حتى يتسنى لها نقل خصائصها لذرياتها. وتمكن العلماء في ما بعد من تعليل آلية التطور بناء على الجينات الموروثة. وتفسر هذه العملية التكيفات المبهرة مع البيئة، كما نراها بين نوعيات الحيوانات والنباتات، وكل ذلك من دون الحاجة إلى طرح فكرة الخالق.

وبطبيعة الحال، لا تعني نظرية التطور لدى داروين دحض فكرة وجود الخالق ـ بل إن عديداً من المسيحيين يرى فيها أفضل تأويل للكيفية التي تسنى بها للنبات والحيوان والإنسان أن يكون على ما هو عليه. وهم يعتقدون أن الخالق هو من وَضَعَ آلية التطور

ذاتها. أضعفت نظرية داروين من حجة برهان التصميم والقصد، كونها تفسر الأسباب نفسها من دون أي ذكر لكون الخالق هو المسبب. وتمنع هذه النظرية التي تتحدث عن آلية التكيف البيولوجي البرهان من أن يكون إثباتاً لا يمكن دحضه على وجود الخالق.

ج ـ حدود الاستنتاج: لو كنت ترى أن برهان التصميم مقنعاً ـ وبغض النظر عن الاعتراضات التي ذكرناها حتى الآن ـ فعليك أن تلاحظ أنه لا يعد برهاناً على وجود الخالق المتفرد القدير العليم كلي الخير، حيث إن تمحيص هذا البرهان يبين أنه محدود في أوجه عديدة.

أولاً، يفشل البرهان تماماً في دعم مذهب التوحيد ـ أي وجهة النظر التي تقول بوجود خالق واحد فقط ـ فحتى لو قبلت أن العالم، وكل شيء فيه، يدل وبوضوح على كونه من صنع صانع، إلا أنه ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه من صنع خالق واحد فقط، فما الذي يمنع أن يكون من صنع فريق من الخالقين؟ فنحن نرى أن كل البنايات البشرية المعقدة هائلة الحجم من قبيل ناطحات السحاب، والأهرام، وصواريخ الفضاء، وغيرها، من صنع فريق من الأفراد. وإذا ما وصلنا بالتناظر إلى نهايته المنطقية، فلسوف يقودنا إلى الاعتقاد أن العالم من صنع مجموعة من الخالقين المتعاونين معاً.

ثانياً، لا يدعم البرهان بالضرورة وجهة النظر التي تقول إن المصمم قدير، فمن الممكن القول إن في الكون عدداً من «الأخطاء في التصميم»: ومن ذلك مثلاً أن العين البشرية تصاب بقصر النظر،

وبالمياه البيضاء عند كبر السن، وهذا ليس بعمل خالق قدير، يرغب في أن يخلق أفضل عالم ممكن. وتدفع مثل هذه الملاحظات البعض إلى الظن بأن مصمم الكون ـ البعيد عن كونه قديراً ـ هو خالق أو خالقون ضعفاء نسبياً، أو هو خالق صغير لا يزال يتحسس قدراته. وربما مات المصمم بعد خلقه الكون، وتركه يجري لحاله. يقدم برهان التصميم على الأقل من الأدلة على هذه الاستنتاجات، بقدر ما يقدم من أدلة على وجود الخالق، كما يصفه الموحدون. وبالتالي فإن برهان التصميم وحده غير قادر على البرهنة على الخالق بمفهوم المؤلهين، بل قد يبرهن على وجود خالق الخالقين من نمط آخر.

نهاية، وبالنسبة إلى مسألة ما إذا كان المصمم عليماً، وكلي الخير أم لا، يجد عديد من الناس في كل هذا القدر من الشر ما يدحض هذا الاستنتاج. يتراوح هذا الشر بدءاً من الوحشية البشرية، والقتل، والتعذيب، وانتهاءً بالمعاناة الناجمة عن الكوارث والأمراض الطبيعية. ولو توخينا اقتراح برهان التصميم ونظرنا حولنا لنرى الدليل على صنائع الخالق، فسيجد كثيرون أن من الصعب عليهم قبول أن ما يرون هو ناجم عن صنع خالق رحيم. إن الخالق العليم لا بد أنه سيعلم أن الشر موجود؛ والخالق القدير سيتمكن من منع وقوع الشر، والخالق كلي الخير لن تكون مشيئته أن يوجد هذا الشر. إلا أن الشر قائم على الرغم من كل شيء. وقد ناقش الفلاسفة هذا التحدي الكبير للاعتقاد في الخالق بالمفهوم التأليهي، في ما عرف باسم إشكالية الشر. وسوف نفحص في قسم لاحق هذه الإشكالية

باستفاضة أكبر، إضافة إلى عدد من حلول تلك الإشكالية. أما الآن، فينصب اهتمامنا على الآراء التي تقول إن برهان التصميم يقدم دليلاً حاسماً على وجود خالق فائق الخير.

وكما نرى في هذا النقاش، فإن أفضل ما يقدمه لنا برهان التصميم هو استنتاج محدود للغاية، ألا وهو أن العالم وكلّ شيء فيه هو من تصميم شيء ما أو كيان ما. ويعني تجاوز ذلك تخطي ما يمكن أن نستخلصه منطقياً من هذا البرهان.

ثانياً: برهان ضبط النغمة (Fine Tuning)

بغض النظر عن البراهين القوية التي تدحض برهان التصميم، فإن بعض المفكرين المحدثين حاول أن يدافع عن تنويع لها، يعرف بالمبدأ البشري الأنثروبي (Anthropic Principle). وهي وجهة نظر تقول إن احتمال أن يتبين لنا أن العالم مفضٍ إلى حياة وتطور البشر هو احتمال بالغ الضعف، لدرجة أن بوسعنا أن نخلص إلى أن العالم من هندسة صانع إله. ووفق وجهة النظر هذه، فإن حقيقة أن الكائنات البشرية تطورت وبقيت، تقدم لنا الدليل على وجود الخالق، فلا بد أن الخالق هو من تحكم في الشروط الطبيعية بكوننا، وقام بضبطها، بحيث تتيح تطور هذا النوع من الحياة تحديداً. وتعضد هذا الرأي البحوث العلمية التي تشير إلى النطاق المحدود من اشتراطات وجود كون، يمكن أن تتنامى وتتطور فيه أيّ حياة.

ـ نقد برهان ضبط النغمة

ـ **اعتراض اليانصيب**: هناك اعتراض رئيس على برهان ضبط النغمة. تخيل أنك اشتريت تذكرة يانصيب في اليانصيب الوطني، فربما كانت هناك ملايين التذاكر، إلا أن واحدة منها فقط هي التي ستربح. ونسبة ربحك بالحسابات الرياضية بالغة الضآلة، ومع هذا فقد تربح. ولا يعني ربحك لليانصيب، إن حدث، أكثر من كونك ذا حظ حسن، فهو ليس سوى نتاج انتقاء عشوائي من بين ملايين التذاكر الأخرى التي خسرت. ولو كنت تؤمن بالخرافات، فيمكن أن تخرج من حقيقة كونك رابح اليانصيب بعدد كبير من الدلالات. إلا أن أي شيء مستبعد من الناحية الحسابية لا يزال قابلاً للحدوث. أما الخطأ الذي يرتكبه المدافعون عن هذا البرهان فهو افتراض حدوث الشيء الذي كان مستبعداً حدوثه، إذ لا بد من وجود تأويل مقنع له، خلاف كونه ظهر بصورة طبيعية. ومن الممكن تفسير حضورنا في هذا الجزء من الكون من دون الارتكان إلى علل خارقة للطبيعة. وليس هناك من عجب في أننا داخل كون توافرت فيه شروط تتناسب مع ظهور كينونة من نوعنا هذا، فلم يكن هناك أي احتمال آخر لأن نظهر في مكان مغاير. لذا، إن حقيقة وجودنا هنا لا يمكن أن تكون إثباتاً على تصميم الخالق. كما إن برهان ضبط النغمة لا يثبت أمام الانتقادات التقليدية التي وجهت إلى برهان التصميم.

ثالثاً: برهان العلّة الأولى

إن برهان التصميم وبرهان الضبط مبنيّان على الملاحظة المباشرة للعالم. وبالتالي فهما من النوع الذي يسميه الفلاسفة

بالبراهين التجريبية. وعلى النقيض منهما، فإن برهان العلة الأولى ـ والذي يعرف باسم البرهان الكوني (الكوسمولوجي) ـ يعتمد على حقيقة تجريبية واحدة فقط، ألا وهي أن الكون موجود، وليس على أيّ حقائق خاصة بماهيته.

ويقرّر برهانُ العلة الأولى ـ على وجه الإطلاق ـ أنّ كل شيء تسبب عن شيء آخر سابق عليه، فلا شيء بزغ إلى الوجود من دون علة. ولأننا نعرف أن الكون موجود، فيمكننا أن نفترض أن هناك سلسلة كاملة من العلل والأسباب التي أدت إلى أن يكون على الماهية التي هو عليها. ولو تتبعنا هذه السلسلة إلى أصلها فسنتوصل إلى العلة الأصلية، وهي العلة الأولى. وهذه العلة الأولى ـ كما يبين البرهان ـ هي الخالق.

وهناك ـ كما هو الحال مع برهان التصميم ـ عدد من الانتقادات لهذا البرهان.

ـ نقد برهان العلة الأولى

أ ـ متناقض في ذاته: يبدأ برهان العلة الأولى بفرضية أن كل شيء سببه شيء آخر، ولكنه ينتهي إلى أن يناقض هذا الفرض حينما يقول إن الخالق هو العلة الأصلية الأولى، فهو يقول: أن لا وجودَ لسببٍ من دون مسببٍ، ومن ثم يقول إنّ هناك سبباً من دون مسبب: وهو الخالق، الأمر الذي ينتهي بنا إلى السؤال المنطقي: «وما هي علة الخالق»؟

قد يعترض أحد المقتنعين ببرهان العلة الأولى، بأنه لم يقصد أن لكل شيء علة، بل كل شيء عدا الخالق، إلا أن هذا ليس بالرد الشافي، فلو كان لسلسلة الأسباب والمسببات أن تتوقف في موضع ما، فلماذا يتوجب أن تتوقف عند الخالق؟ ما الذي يمنعها من أن تتوقف مبكراً عن هذا، أي مع ظهور الكون ذاته؟

ب ـ ليست إثباتاً: يفترض برهان العلة الأولى أن الأسباب والعلل لا يمكن أن ترجع إلى ما لا نهاية، في ما يسمى بالارتداد اللانهائي (Infinite Regress): أي سلسلة لا تنتهي تعود في الزمن إلى الخلف. وهو يفترض أن هناك علة أولى هي التي تنشئ الأشياء الأخرى كافة. ولكن ما الذي يستوجب حدوث هذا؟

ولو استعملنا برهاناً مشابهاً يتعلق بالمستقبل، فإننا سنفترض وجود علة نهائية، علة لن تكون علة لأي شيء آخر بعدها. ومع صعوبة تخيل هذا، إلا أن من غير المقنع أن نعتبر أن العلة والمسبب قادران على الاستمرار إلى ما لا نهاية، تماماً كما هو الحال مع الأرقام؛ فلا سقف للأرقام وإلى ما لا نهاية. ولو كان من الممكن وجود سلسلة لا متناهية، فما الذي يمنع أن تمتد السلسلة نفسها في الماضي إلى ما لا نهاية أيضاً؟

ج ـ حدود الاستنتاج: حتى مع إمكانية استيفاء هذين النقدين على البرهان، إلا أن ذلك لا يمثل إثباتاً على كون العلة الأولى هي الخالق الذي يصفه المؤلهون. وكما كان برهان التصميم، فإن هناك حدوداً جمّة حول ما يمكن استخلاصه من برهان العلة الأولى.

أولاً، صحيح أن العلة الأولى كانت بالغة القوة حتى تتمكن من خلق وتحريك سلسلة العلل والمسببات التي نجمت في كامل الكون كما نعرفه. وبالتالي قد يكون هناك نوع من التبرير لقولنا إن البرهان يبين وجود خالق قوي جداً، هذا إن لم يكن كلي القدرة.

إلا أن البرهان لا يقدم لنا أي دليل على خالق عليم أو كلي الخير، فالعلة الأولى لا تتطلب أياً من هاتين الصفتين. وكما هو أمر برهان التصميم فإن المدافع عن برهان العلة الأولى سيواجه إشكالية الكيفية التي يتغاضى بها مثل هذا الخالق، القدير العليم، كلي الخير، عن كل هذا الكم من الشرور في العالم.

رابعاً: البرهان الوجودي (الأنطولوجي)

يختلف البرهان الأنطولوجي كثيراً عن البرهانين السابقين على وجود الخالق، وذلك في كونه لا يعول على أي دليل البتة. وكما رأينا، فإن برهان التصميم يعتمد على دليل يتعلق بطبيعة العالم، وما فيه من أشياء وكائنات؛ أما برهان العلة الأولى، فيستلزم أدلة أقل ـ حيث ينبني فقط على ملاحظة أن هناك شيئاً ما موجود. والبرهان الوجودي (الأنطولوجي) محاولة لتبيان أن وجود الخالق نابع بالضرورة من تعريف الخالق بوصفه كينونة فائقة. ولأن هذا الاستنتاج سابق على الخبرة، فإنه يعرف بالبرهان القبلي (A Priori Argument).

يقول البرهان الوجودي (الأنطولوجي) إن تعريف الخالق هو أنه أكمل كائن ممكن؛ أو ـ وفقاً للصياغة الأشهر لهذا البرهان، والتي

وضعها القديس أنسليم (St. Anslem) (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) ـ «ذلك الكائن لا يمكن تصور كائن أعظم منه»، يفترض وجود سمة واحدة من بين سمات هذا الكمال أو العظمة، ألا وهي الوجود، فمن غير الممكن أن يكون الكائن الأمثل ما لم يكن موجوداً. ونتيجة لذلك، ينبع من تعريف الخالق أنه موجود بالضرورة، تماماً كما ينبع من تعريف المثلث أن مجموع زواياه الداخلية يساوي ١٨٠ درجة.

لم يقنع هذا البرهان ـ الذي استعمله عدد من الفلاسفة، ومنهم رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)، في التأمل الخامس من كتابه **التأملات** ـ سوى قليلين، غير أن من الصعوبة بمكان تحديد مكامن العيب فيه على وجه الدقة.

ـ نقد البرهان الوجودي

أ ـ التبعات العبثية: من الانتقادات الشائعة للبرهان الوجودي أنه يتيح لنا تعريف جميع أنواع الأشياء من خلال فكرة الوجود. فبوسعنا مثلاً أن نتخيل، وبكل يسر، وجود جزيرة مثلى، بشاطئ مثالي، وحياة برية مثلى، وهكذا دواليك، إلا أن هذا لا يستتبع كون مثل هذه الجزيرة المثلى موجودة بالفعل في مكان ما. وهكذا، ولأن البرهان يبدو مبرراً لمثل هذا الاستنتاج العبثي، فمن السهل أن نعتبره برهاناً فاسداً، فإما أن بنية البرهان غير سليمة، أو أن واحداً على الأقل من الافتراضات الابتدائية زائف؛ وإلا فمن غير الممكن أن يستقيم مع مثل هذه النتائج ذات الطبيعة العبثية الواضحة.

قد يرد أحد المدافعين عن البرهان الوجودي على هذا الاعتراض، مع أنه من باب العبث الواضح أن نعتقد بأن تعريف الخالق يستتبع وجوده بالضرورة. هذا لأن الجزر المثلى، أو السيارات المثلى، أو الأيام المثلى، أو غير ذلك مما يمكن أن نضرب به المثل، ليست سوى مجرد أمثلة مثلى على أنواع بعينها من الأشياء. أما الخالق فهو حالة خاصة، فليس الخالق بمجرد مثال على نوع، بل هو أكمل من كل الأشياء.

وحتى مع القبول بمثل هذا البرهان غير المقنع، فإن المدافع عنه يتوجب عليه الرد على نقد آخر للبرهان الوجودي، وهو النقد الذي وجهه في الأصل الفيلسوف إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤).

ب ـ ليس الوجود بصفة: يمكننا أن نعرّف العازب بأنه الرجل غير المتزوج. وهكذا فإن عدم الزواج هو الضرورة التي تعرّف صفة العازب، فلو كان لي أن أقول إن «الأعزب موجود»، فإنني بالتالي لم أضف صفة جديدة على الأعزب. وليس الوجود بمماثل لصفة عدم الزواج، فلا بد لأي شخص غير متزوج من أن يكون موجوداً أولاً، فتبقى فكرة العازب كما هي، سواء وجد هذا العازب أم لا.

ولو طبقنا هذا التفكير نفسه على البرهان الوجودي، سنتبين أن الخطأ الذي وقع فيه هو تعامله مع وجود الخالق كما لو أنه صفة أخرى، مثلها مثل صفة العلم بكل شيء، أو القدرة على كل شيء. غير أن من المحال أن يكون الخالق قديراً وعليماً من دون وجود،

وبالتالي فإن مجرد وضع تعريف للخالق يبين افتراضنا الفعلي لوجوده. ويعني إدراج الوجود، باعتباره صفة ضرورية أخرى لكائن أمثل، الوقوع في خطأ التعامل مع الوجود على أنه صفة، وليس اشتراطاً مسبقاً، لامتلاك أي شيء أيّ صفات من الأصل.

لكن ماذا عن الكائنات الخيالية، كالحصان وحيد القرن (اليونيكورن) مثلاً؟ نحن قادرون بالتأكيد على الكلام عن صفات مثل هذا الحصان، ومنها أنه وحيد القرن وله أربعة أرجل، حتى من دون أي وجود فعلي له. إن الإجابة هي أن ما تعنيه جملة من قبيل «لليونيكورن قرن واحد» هو أنه «إذا كان لليونيكورن أن يوجد، فإذاً له قرن وحيد». بمعنى أن «لليونيكورن قرناً واحداً» هي بالأحرى تقرير افتراضي. وهكذا فإن عدم وجود اليونيكورن لا يمثل إشكالية بالنسبة إلى وجهة النظر القائلة إن الوجود ليس بصفة.

ج ـ الشر: لا يزال هناك ما يشير إلى أن أحد جوانب هذا الاستنتاج مغلوط، حتى مع القبول بالبرهان الوجودي، حيث يبدو كل هذا الشر في العالم متعارضاً مع فكرة أن الخالق خيّر. وسوف أتناول الردود الممكنة على هذه النقطة في القسم الخاص بإشكالية الشر.

خامساً: المعرفة، الإثبات، ووجود الخالق

لطالما تم تقديم البراهين على وجود الخالق، والتي تناولناها حتى الآن على أنها إثباتات. ويفترض أنها تفضي إلى المعرفة بوجود الخالق.

يمكن تعريف المعرفة في هذا السياق بأنها نوع من الاعتقاد الصحيح المبرر، فلو كان لنا أن نمتلك معرفة بأن الخالق موجود، ينبغي أن يكون من الصحيح أن الخالق موجود بالفعل. ولكن عندها سيكون علينا تبرير اعتقادنا بأن الخالق موجود، أي أن يكون هذا مبنياً على الدليل السليم، فمن الممكن أن نعتنق معتقدات صحيحة، ولكن لا تبرير لها، ومن ذلك مثلاً، أنني قد أعتقد أن اليوم هو الثلاثاء، لأنني نظرت إلى ما هو مكتوب في ما أعتقد أنه الصحيفة الصادرة اليوم. إلا أنني كنت أطالع صحيفة قديمة، تصادف فقط أنها كانت صادرة يوم الثلاثاء. ومع أنني أعتقد أن اليوم هو الثلاثاء (وهو كذلك بالفعل)، إلا أنني لم أعتنق هذا الاعتقاد من مصدر موثوق به، فكان من الممكن أن ألتقط صحيفة قديمة تقنعني أن اليوم هو الخميس. وبالتالي فأنا لم أمتلك المعرفة في حقيقة الأمر، حتى مع ظني الخاطئ بأني أمتلكها.

إن البراهين على وجود الخالق كافة، مما تفحصناه حتى الآن، تفتح الباب أمام عدد من الاعتراضات. وأنت من يقرر إذا كانت هذه الاعتراضات سليمة أم لا. ومن المؤكد أن الاعتراضات تلقي بشباك الشك على ما إذا كانت تلك البراهين تعد إثباتاً على وجود الخالق أم لا. ولكن، هل يمكننا أن نمتلك معرفة ـ أي ذلك النوع من الاعتقاد الصحيح المبرر ـ بعدم وجود الخالق؟ أو بصيغة أخرى، أقول: هل هناك من براهين يمكنها أن تدحض وجود الخالق، كما يصفه المؤلهون؟

من المؤكد أن هناك برهاناً واحداً على الأقل ضد فكرة وجود خالق، وهو برهان قوي جداً، وهو الذي أوردته بوصفه نقداً لكل من براهين التصميم والعلة الأولى والبرهان الوجودي. وهو ما يسمى بمشكلة الشر.

سادساً: إشكالية الشر

لا يمكن لأحد أن ينكر أن هناك شراً في العالم. لنتذكر فقط مآسي، من قبيل محرقة اليهود (الهولوكوست)، ومذابح بول بوت في كمبوديا، أو ممارسة التعذيب على نطاق واسع. وهي أمثلة على الشر الأخلاقي أو الوحشية حيث ينكّل البشر بغيرهم من البشر، أياً كانت الأسباب. كما إن الحيوان عرضة أيضاً لمثل هذه الوحشية. وهناك كذلك نوع آخر من الشر، يعرف بأنه الشر الطبيعي أو الميتافيزيقي مثل الزلازل والمرض والمجاعة، وهي أمثلة على هذا النوع من الشر.

للشر الطبيعي أسباب طبيعية، ويمكن أن تزداد حدته فداحة مع تدخل الإنسان وافتقاره للقدرة والعناية. وقد لا تكون كلمة «الشر» ملائمة لتوصيف مثل تلك الظواهر الطبيعية التي تتسبب في معاناة البشر، لأن الكلمة التي تستخدم عادة تحيلنا إلى وجود نوع متعمد من الوحشية. وسواء أسميناها «الشر الطبيعي»، أو أطلقنا عليها مسمى آخر، فإن من الضروري تعليل وجود أشياء، من قبيل المرض والكوارث الطبيعية، إذا كان لنا أن نعتنق فكرة وجود الخالق الرحيم.

كيف يتسنى لأي أحد ـ في ظل وجود هذا الكم من الشرور ـ أن يعتقد في وجود الخالق الخيّر؟ كان بوسع الخالق العليم أن يعرف بوجود الشر؛ وكان بوسع الخالق القدير أن يتمكن من منع وقوعه؛ وكان بوسع الخالق الرحيم ألا يقدر وقوعه من الأساس، ومع هذا فالشر موجود. تلك هي مشكلة الشر، مشكلة تأويل الكيفية التي يمكن أن تتوافق بها تلك الصفات المسبوغة على الخالق مع حقيقة لا يمكن إنكارها، ألا وهي أن الشر موجود. ذلك هو التحدي الكبير أمام من يود اعتناق فكرة وجود الخالق كما هي لدى المؤلهين. لقد حدَت هذه الإشكالية بالعديدين إلى رفض الاعتقاد في وجود الخالق بالكلية، أو على الأقل دفعتهم إلى مراجعة وجهة نظرهم تجاه مثل هذا الخالق الرحيم أو القدير أو العليم.

من ناحية أخرى، اقترح المؤلهون عدداً من الحلول لإشكالية الشر، سنتناول ثلاثة منها هنا.

ـ حلول إشكالية الشر

أ ـ الطهارة (Saintliness): قال البعض إنه على الرغم من أن حضور الشر في العالم ليس بالأمر السليم، غير أنه مبرر، كونه يؤدي إلى ترسيخ الخير الأخلاقي، فمن دون الفقر والمرض مثلاً لما كان من الممكن أن نرى كل هذا الخير الذي قدمته الأم تريزا للمعوزين. ومن دون الحروب والتعذيب والوحشية ما كان من المحتمل أن يوجد الأبطال والأطهار، حيث يتيح الشر الفرصة لمزيد من الخير المتمثل في

قهر الإنسان لمعاناته. هذا الرد عرضة لاعتراضين. **أولهما**، إنَّ درجة ومدى المعاناة أكبر بكثير مما هو ضروري لكي يتيح للأطهار والأبطال فرصة القيام بتلك الأفعال النابعة عن خير أخلاقي. ومن الصعوبة بمكان أن نبرر موت ملايين البشر في معسكرات النازية من خلال هذا البرهان. كما إن الكثير من حالات المعاناة مضت من دون أن يعلم بها أحد، أو يهتم لها أحد، وبالتالي فمن غير الممكن تأويلها بهذه الصورة، فأحياناً يكون الشخص الذي يعاني هو الشخص الوحيد القادر على تحسين ذاته أخلاقياً في مثل هذا الموقف، وتكاد تنعدم فرص حدوث مثل هذا الأمر في حالات الألم المبرح.

ثانياً، من غير المقنع أن عالماً يوجد فيه كل هذا الشر سيكون أفضل من آخر تقل فيه صور الشر، وبالتالي يقل فيه الأبطال والأطهار. والحقيقة أن هناك ما يؤذي في محاولة تبرير عذاب طفل صغير، يحتضر بسبب مرض لا علاج له، بأن نقول إن هذا الموقف يتيح لمن يحضره أن يكون شخصاً أفضل أخلاقاً، فهل من المقنع أن يستخدم خالق خيّر مثل هذا الأسلوب بغرض ترسيخ الأخلاق؟

ب ـ التناظر الفني (Artistic Analogy): قال البعض إن هناك نوعاً من التناظر بين العالم والعمل الفني، حيث يشتمل التناغم في قطعة موسيقية عادة على حالات نشاز تم احتواؤها؛ كما تحتوي اللوحة على مساحات واسعة من العتمة إلى جوار بقاع من النور. وبالمثل ـ كما يقول البرهان ـ إن الشر يساهم في ذلك التناغم أو الجمال الإجمالي الذي يتصف به العالم. وأمام وجهة النظر هذه

بـدورهـا اعتراضـان: **أولهما**، إنـه بـرهـان مـن الصـعب الاعـتـقـاد بـه، فيصعب مثلاً أن نفهم الكيفية التي يمكن بها لشخص يحتضر متعذباً، وهو مسجى على سلك شائك، في أرض لا تتبع أحداً، وسط أتون معركة، أن يساهم في تناغم العالم. ولو كان هذا التناظر مع العمل الفني هو تأويل لسبب سماح الخالق بالشر، ففي هذا إقرار باستحالة تـأويـل الشر، لأن هـذا التـنـاظر يجعل من مسألة فهـم الشر مسألة تتجاوز قدرات العقل البشري. وهي وجهة نظر الخالق وحده أن يكون هناك تناغم قائم. ولو كان هذا ما يعنيه المؤلهون عند قولهم إن الخالق هو الخير كله، ففي هذا استعمال مغاير لكلمة «خير» عن استعمالنا المعتاد لها. **ثانيهما**، أن الخالق الذي يسمح بمثل هذه المعاناة، لمجرد أغراض جمالية ـ حتى ينظر للعالم بالطريقة نفسها التي ينظر بها المرء إلى أي عمل فني ـ يبدو أقرب إلى السادية منه إلى إله رحيم، كما يصفه المؤلهون. ولو كان هذا هو الدور الذي تؤديه المعاناة، فإن ذلك يقرب صورة الخالق من صورة كائن سيكوباتي(*)، يلقي بقنبلة وسط حشد من الناس، لمجرد أن يتأمل بإعجاب تلك الأشلاء والدماء التي خلفها الانفجار، بل يرى العديدون أن مثل هذا التناظر بين العمل الفني والعالم يعد برهاناً ناجحاً على عدم وجود الخالق من الأصل.

ج ـ **الدفاع بالإرادة الحرة**: ربما كانت أهم محاولة للرد على مشكلة الشر هي الدفاع بالإرادة الحرة، أي أن الخالق وهب البشر

(*) Paychopamic: في علـم الـنفس المرضي تشير إلى الفرد المصاب بانعدام الاستقرار الانفعالي والعاطفي، يعجز عن التوافق مع الآخرين ويتم سلوكه عن علة التبصر بعواقب الموت. وأهم سماته سرعة الغضب والانفعال إلى حد العنف (المراجع).

الإرادة الحرة: أي القدرة على أن نتخير لأنفسنا ما نفعله، فمن دون الإرادة الحرة نكون أشبه بالإنسان الآلي (الروبوت)، بلا خيارات. ومن يقبل فكرة الإرادة الحرة يرى أن من التبعات الضرورية لامتلاك الإرادة الحرة أن نمتلك خيار اقتراف الشر؛ وإلا لما كانت إرادة حرة من الأصل. يقولون لنا إن العالم الذي يعيش فيه البشر، بإرادتهم الحرة، ويفضي أحياناً إلى الشرور، لهو أفضل من عالم تتحدد فيه أفعال البشر مسبقاً، فنكون كالإنسان الآلي، مبرمجين على فعل الخير فقط. والحقيقة أننا لو كنا مبرمجين مسبقاً على هذا الأساس، لما كان من الممكن حتى أن نصف أفعالنا بالخيرة، فالخير الأخلاقي يعتمد على امتلاك الخيار في ما نفعل أو لا نفعل. ويوجد هنا أيضاً العديد من الاعتراضات على هذا الرد المفترض.

ـ نقد الدفاع بالإرادة الحرة

(١) يؤدي إلى فرضيتين أساسيتين: تضع فكرة الإرادة الحرة فرضية رئيسة، وهي أن العالم ذا الإرادة الحرة وإمكانية الشر أفضل من قرينه الذي يؤلّهه بشر آليون، لم يقترفوا أي فعل شرير أبداً. ولكن، هل هذه فرضية واضحة؟ فالمعاناة أمر مريع لا يمكن أمامه لأي بشر ـ لو كان بيده الخيار ـ سوى أن يفضل أن يكون الجميع مبرمجين على الخير فقط، بدلاً من الاضطرار إلى هذه المعاناة كلها. ومن الممكن أن تكون هذه الكائنات المبرمجة مسبقاً مصممة، بحيث تعتقد أنها ذات إرادة حرة، حتى ولو كانت لا تمتلكها بالفعل، فقد يكونون واقعين في

إيهام الإرادة الحرة، مع كل ما يستتبع ذلك من فائدة، تتمثل في كونهم أحراراً، من دون أن يلحق بذلك أيّ مساوئ.

يؤدي بنا هذا إلى فرضية أخرى لفكرة الإرادة الحرة، وتقول إننا نمتلك بالفعل إرادة حرة، وليس إيهاماً بها. ويعتقد بعض علماء النفس أننا قادرون على تفسير أي قرار أو خيار، يصدر عن الفرد من خلال الإحالة إلى بعض الظروف المسبقة التي تعرض لها هذا الفرد، وبالتالي فإن هذا الفرد، وعلى الرغم من إحساسه بحريته في اتخاذ القرار، إلا أن ذلك في الواقع ليس سوى قرار تحدد وفق أمور حدثت في الماضي. ولا يوجد ما يدفعنا إلى التيقن من أن هذا التبرير ليس بالسليم.

على أنه من الضرورة بمكان أن ننوه إلى أن فكرة الإرادة الحرة هي التي يعتقد بها أغلب الفلاسفة، وأن البشر يمتلكون نوعاً من هذه الإرادة الحرة، بل هي من ضروريات أن يكون الكائن بشرياً.

(٢) إرادة حرة ولكن لا شر هناك: إذا كان الخالق قديراً، يكون من بين قدراته أن يخلق عالماً يتصف بالإرادة الحرة، ويخلو من الشر. ولكن يصعب علينا تخيل وجود مثل هذا العالم. وعلى الرغم من أن امتلاك الإرادة الحرة يزودنا بإمكانية فعل الشر، إلا أنه لا سبب يدعونا إلى تبرير تحقق هذا بالفعل. فمن الممكن منطقياً أن يمتلك الكل إرادة حرة، ولكنه يقرر دوماً أن يكبت ذلك السلوك الشرير.

سيرد المدافعون عن فكرة الإرادة الحرة قائلين إن ذلك لن يكون من قبيل الإرادة الحرة أصلاً. وهذا أمر مفتوح للنقاش.

(٣) بوسع الخالق أن يتدخل: يعتقد المؤلهون أن الخالق يتدخل في العالم من خلال معجزاته بالأساس. فلو كان الخالق يتدخل أحياناً، فلماذا يقرر أن يكون هذا من خلال ما يمكن أن يراه غير المؤمن بأنها «خدع» بسيطة، من قبيل إظهار علامات خارقة للطبيعة على أيدي البشر، أو تحويل الماء إلى خمر؟ ما الذي منع الخالق من التدخل لمنع وقوع المحرقة (الهولوكوست)، أو الحرب العالمية الثانية، أو وباء الإيدز؟

وقد يرد الموحدون مجدداً هنا بأن تدخل الخالق يعني عدم تمتعنا بالإرادة الحرة. ولكن هذا يعني تخليهم عن واحدة من سمات اعتقادهم في الخالق، ألا وهي أن تدخله يحدث أحياناً.

(٤) لا يفسر الشر الطبيعي: من بين الانتقادات الرئيسة للإرادة الحرة أنها في أفضل الأحوال مجرد تبرير لوجود الشر الأخلاقي، أو الشرور التي يقترفها البشر. لا توجد صلة بين الإرادة الحرة ووجود الشر الطبيعي كالزلازل والكوارث والبراكين وغيرها، ما لم نقبل بفكرة السقوط حينما عصى آدم وحواء ربهما، فاستجلب هذا أنواع الشرور كافة على العالم. وتجعل هذه الفكرة البشر مسؤولين عن كل شرور العالم. وهذا غير مقبول سوى من شخص يعتنق بالفعل ديناً سماوياً.

وهناك تفسيرات أخرى للشر الطبيعي، تتصف بكونها أشد إقناعاً، ومنها أن لانتظام قوانين الطبيعة فائدته الجمّة التي تتعدى بكثير حجم الكوارث التي تحدث بين حين وآخر.

(٥) قوانين الطبيعة النافعة: كان مآل العالم إلى الفوضى لولا انتظام الطبيعة، وكنا سنعجز عن توقع نتائج أي من أفعالنا، فلو كانت كرة القدم ـ مثلاً ـ تفارق أقدامنا أحياناً حينما نركلها، وأحياناً أخرى تبقى ملاصقة لها، لصار من الصعب أن نتوقع ما سيحدث كلما حاولنا أن نركل الكرة. وتستحيل الحياة ذاتها مع الافتقار إلى الانتظام في جوانب العالم الأخرى. ويعتمد العلم ـ مثله مثل الحياة العادية ـ بوجود قدر كبير من الانتظام في الطبيعة، أي علل متشابهة، تنتج منها تأثيرات متشابهة.

يقول بعض المؤلّهين إن هذا الانتظام يعود علينا بالنفع غالباً، لهذا فإن الشر الطبيعي مبرر بكونه تأثيراً جانبياً لقوانين الطبيعة الفاعلة في إطار منتظم. ويفترض أن يفوق مجمل تلك التأثيرات النافعة تلك التأثيرات غير النافعة. إلا أن هذا برهان ضعيف في ناحيتين على الأقل. **أولاهما**، أنه لا يفسر لنا سبب أن الخالق القدير لم يخلق قوانين طبيعة، يستحيل معها وقوع أي شر طبيعي. ومن الردود الممكنة على هذا أنه حتى الخالق نفسه مقيد بقوانين الطبيعة؛ إلا أن هذا يعني أنه غير قدير. **ثانيتهما**، أنه لا يفسر عدم تدخل الخالق بمعجزاته كثيراً، فإذا لم يكن يتدخل إذن تتبدد سمة أساسية من سمات الخالق في اعتقاد المؤلهين.

سابعاً: البرهان المستمد من المعجزات

عندما ناقشنا إشكالية الشر ومحاولة التوصل إلى حل لها، ذكرت أن المؤلهين يعتقدون أن الخالق أظهر عديداً من المعجزات، ويشمل هذا في العقيدة المسيحية إحياء الموتى، وإطعام الخمسة آلاف، وإحياء لازاروس من الموتى، وغير ذلك. تلك معجزات يقال إنها جرت على يد المسيح، ولكن المسيحية والديانات الأخرى تقول إن المعجزات تجري حتى الآن. وسوف نتأمل هنا في ما إذا كانت المعجزات التي حدثت، تقدم لنا الدليل الكافي على الاعتقاد بوجود الخالق أم لا.

يمكن تعريف المعجزة بأنها نوع من التدخل السماوي في المسار الطبيعي للأحداث بما ينطوي على خرق لقانون الطبيعة. ونقصد بقانون الطبيعة تعميماً على سلوكيات الأشياء، فمثلاً تسقط الأثقال نحو الأرض حينما نلقي بها، ولا أحد يعود إلى الحياة بعد الموت، وغير ذلك، فمثل هذه القوانين الطبيعية تعتمد على عدد كبير من الملاحظات.

ويجب أن نميز بين المعجزة وأي طارئ غير عادي آخر، فقد يحاول أحدهم الانتحار بإلقاء نفسه من على جسر عال، ولكن تتضافر بعض العوامل الغريبة، من قبيل الرياح واتساع الثياب وخلاف ذلك، فينجو ذلك المنتحر ولا يموت. ومع غرابة ذلك، ومع وصف الصحف خبراً مثل هذا، بأنه كالمعجزة، إلا أنه ليس بالمعجزة بالمعنى الذي استخدم به هنا. وبوسعنا تقديم تأويل علمي سليم لنجاة

ذلك الشخص، فهذا مجرد حدث غير عادي، وليس معجزة، فلم يتم خلاله خرق أي قانون من قوانين الطبيعة، ولم يحدث أي تدخل سماوي، فلو ارتدّ هذا الشخص الذي قفز من فوق الجسر، بصورة ملغزة من المياه عائداً إلى سطح الجسر، لقلنا إن في الأمر معجزة.

تقول أغلب الأديان إن الرب صنع المعجزات، وإن أخبار تلك المعجزات أبلغ تأكيد لوجوده. وهناك من البراهين القوية ما يدحض تأسيس الاعتقاد بوجود خالق على قاعدة تلك المعجزات.

ـ رأي هيوم في المعجزات

يقول ديفيد هيوم (David Hume) في القسم العاشر من كتابه **بحث في الفهم الإنساني** (*Enquiry Concerning Human Understanding*)، إنه من الواجب على أي عقلاني ألا يصدق أي خبر عن حدوث معجزة، ما لم تقل معجزة كبرى أن الشخص الذي أخبره أخطأ. وهو يرى أن ذلك أمر مستبعد. وعلينا أن نصدق دوماً أياً مما يعد من قبيل المعجزة الأقل درجة. نجد في هذا التقرير أن هيوم يتعمد التلاعب بمعنى «معجزة». وكما رأينا من قبل، فإن المعجزة بالمعنى الدقيق هي خرق لقانون الطبيعة الذي يفترض أن الخالق هو من وضعه. وحينما يقول هيوم إن علينا تصديق المعجزة الأقل، فإنه يقصد المعجزة بالمعنى الحياتي للكلمة، والذي ينطوي على شيء يخرج عما هو معتاد وحسب.

ويرى هيوم أنه لم تتوافر من الأخبار الموثوق بها، ما يكفي لأن نكوّن منها أساساً للاعتقاد بوجود خالق، على الرغم من اقتناعه

باحتمال حدوث المعجزات، من حيث المبدأ. وهو يستعين بعدد من البراهين القوية لكي يدعم بها وجهة نظره.

أ ـ المعجزات هي دائماً غير مرجحة الحدوث: يبدأ هيوم بتحليل الدليل على وجود قانون طبيعي، فلكي يكون قانون ما من قوانين الطبيعة ـ مثل أن يحيا الميت بعد موته ـ فلا بد من وجود القدر الأقصى من الأدلة التي تثبته.

والحكيم هو من يبني معتقداته دوماً على الأدلة المتاحة. وفي حالة أي تقرير عن معجزة ستجد دوماً أن عدد الأدلة التي تنفي حدوثها يفوق عدد تلك التي تؤيد ذلك. هذا مجرد تبعة للمعجزات التي تنطوي على خرق لقوانين الطبيعة. وباستخدام هذا البرهان يبقى الحكيم متردداً في تصديق تقرير بأن معجزة حدثت. ويبقى من الممكن منطقياً أن يحيا شخص بعد موته، إلا أن قدراً كبيراً من الأدلة يدعم الرأي القائل إن شيئاً من هذا لم يحدث من قبل. ومع أننا لا يمكن أن نستبعد بصورة مطلقة إمكانية حدوث البعث ـ كما يقول هيوم ـ فإن علينا أن نحاذر من تصديق ذلك.

يقدم هيوم عدداً من البراهين الأخرى التي تعضد الاقتناع بما توصل إليه.

ب ـ العوامل النفسية: يمكن أن تؤدي العوامل النفسية إلى أن يخدع البشر أنفسهم، أو إلى الاحتيال في ما يتعلق بوقوع المعجزات. يلاحظ مثلاً أن الاندهاش والتعجب هما من الأحاسيس التي يرتاح إليها الإنسان. ونحن ميالون إلى الاعتقاد بالأشياء التي يستبعد

حدوثها بشكل كبير، ومنها أن حالات مشاهدة الأطباق الطائرة تثبت وجود حياة عاقلة في المريخ، وأن قصص الأشباح تبين إمكانية الحياة بعد الموت وغير ذلك بسبب المتعة التي نحس بها عند التأمل والتفكير في مثل هذه المعتقدات المدهشة. وبالمثل، فإننا ضعاف أمام تصديق التقارير التي تتحدث عن معجزات، فمعظمنا يحب ـ سراً أو جهراً ـ أن تكون هذه التقارير صحيحة.

كما إننا ميالون بشدة إلى تصديق أننا مختارون لنكون شهوداً على حدوث المعجزة، أي إننا حالة خاصة. ويبتهج العديد من الناس بالاستحسان الذي يبديه الآخرون لمن يزعمون أنهم كانوا شهوداً على معجزة. وهو ما يمكن أن يحدوهم إلى تأويل الأحداث غير العادية، على أنها معجزات تنم عن حضور الخالق. بل ربما تؤدي بهم إلى تلفيق القصص عن الحوادث الإعجازية.

ج ـ **الأديان تبطلها**: تحوي الأديان الكبرى كافة مزاعم عن حدوث المعجزات. ويشير قدر مشابه من الأدلة، متشابهة النوع إلى أن المعجزات التي ذكرتها كل من هذه الأديان حدثت بالفعل. ونتيجة لذلك، فإن برهان المعجزات ـ إن كان يعتد به ـ يثبت وجود الخالقين المختلفين لكل دين، إلا أن من الواضح أن هؤلاء الخالقين المختلفين لا يمكن أن يوجدوا جميعاً، فلا يصح القول إن الخالق في المسيحية واحد، بينما هم عدة في الديانة الهندوسية. وهكذا، إن المعجزات التي توردها الأديان المختلفة يُبْطلُ بعضها بعضًا بصفتها إثباتات على وجود خالق، أو خالقين بعينهم.

يجب أن يدفع مجموع تلك العوامل الأشخاص العقلانيين إلى أن يكونوا عازفين عن تصديق تقارير عن معجزة حدثت. والتأويل الطبيعي ـ حتى ولو كان مستبعد الحدوث في حد ذاته ـ يكون أقرب إلى الملاءمة والتصديق مقارنة بالتأويل والإعجاز. ومن المؤكد أن تقرير المعجزة لا يمكن أن يرقى إلى أن يكون دليلاً على وجود الخالق.

لا تقتصر تلك البراهين على تقارير الآخرين عن المعجزات. ولو كنا في موقف غير عادي يدفعنا إلى الظن بأننا شهود على معجزة ما، فإن أغلب تلك البراهين لا يزال ينطبق. إننا جميعاً نحلم، أو نتذكر أموراً بطريقة خاطئة، أو نظن أننا نرى أشياء بينما هي غير موجودة في الحقيقة. وفي أيّ حالة نعتقد فيها أننا شهدنا معجزة، فإن الأقرب هو أن حواسنا خدعتنا، وليس أن معجزة هي التي حدثت. أو أننا شاهدنا شيئاً غير عادي فظننا بسبب العوامل النفسية التي ذكرناها آنفاً أنه معجزة.

وبالطبع، فإن أي شخص يظن أنه شهد معجزة، سيتعامل مع هذه الخبرة ـ وهو على حق في ذلك ـ بكل جدية. ولأن من السهولة بمكان أن نخطئ في الحكم على تلك الأشياء، فلا ينبغي لمثل هذه الخبرة أن تمثل دليلاً قاطعاً على وجود الخالق.

ثامناً: برهان المقامر ـ رهان باسكال

كانت جميع البراهين المؤيدة والداحضة لفكرة وجود الخالق ـ مما تفحصناه حتى الآن ـ تهدف إلى إثبات وجود الخالق أو عدم وجوده. ويعمل جميعها على إمدادنا بالمعرفة بوجوده أو عدم

وجوده. أما برهان المقامر ـ والمأخوذ عن كتابات الفيلسوف والرياضي (الفرنسي) بليز باسكال (Blaize Pascal) (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢)، والمعروف باسم «رهان باسكال» ـ فهو مختلف عن هذه البراهين. وليس غرضه أن يقدم إثباتاً، بل أن يبين أن المقامر العاقل هو من «يراهن» على وجود الخالق.

وهو ينطلق من موقف لاأدري الطابع، أي من موقف شخص يعتقد بعدم وجود ما يكفي من الأدلة لتقرير ما إذا كان الخالق موجوداً أم لا. وعلى النقيض من ذلك، فإن الملحد هو من يؤمن بأن هناك دليلاً قاطعاً على عدم وجود الخالق.

ينص برهان المقامر على ما يلي: بما أننا لا نعرف ما إذا كان الخالق موجوداً أم لا، فإننا في موضع يشبه موقف المقامر قبل بدء السباق أو قبل كشف الأوراق. وعلينا إذاً أن نحسب الاحتمالات. ولكن اللاأدري لا يكترث بما إذا كان الخالق موجوداً أم لا، فهو يفضل أن يبقى على الحد، من دون أن يتخذ قراراً من أي نوع. ويقول برهان المقامر إن الفعل العقلاني يتمثل في استهداف اقتناص أكبر جائزة ممكنة، بمعنى أن علينا أن نزيد من فرص الفوز، ونقلل من احتمالات الخسارة. وتبعاً لبرهان المقامر، فإن أنسب وسيلة هي الايمان بالخالق.

تظهر هنا أربع نتائج ممكنة، فلو راهنا على وجود الخالق (أي إذا كان الخالق موجوداً)، فإننا عندها ننال الحياة الخالدة، وهي جائزة عظيمة. أما ما سنخسره لو راهنا على هذا الخيار، ومن ثم تبين لنا أن

الخالق غير موجود، فليس بالخسارة الكبيرة مقارنة باحتمال الحياة الخالدة، فقد تفوتنا بعض المتع الدنيوية، وقد نقضي ساعات في الصلوات بدلاً من العمل، وقد نحيا حياتنا في ظلال وهم. أما لو اخترنا الرهان الثاني وهو أن الخالق غير موجود، ثم فزنا، فإننا سنعيش حياة خالية من الوهم (في هذا الصدد على الأقل)، ونكون أحراراً في الانغماس في الشهوات الدنيوية من دون خشية العقاب الإلهي. أما لو راهنا على هذا الخيار وخسرنا (أي كان الخالق موجوداً)، فعندها سنفقد فرصة الحياة الخالدة، ونخاطر بأن نكون من أصحاب الجحيم الأبدي.

يقول باسكال إن الخيار العقلاني ـ عند مواجهة المقامر لتلك الخيارات كلها ـ هو الإيمان بأن الخالق موجود. وبهذه الطريقة ـ ولو كنا على صواب ـ تكون لدينا فرصة الفوز بحياة الخلود. ولو قامرنا بأن الخالق موجود ووجدنا أننا مخطئون فلن نخسر الكثير، مقارنة بما سنخسره لو راهنّا على عدم وجود الخالق، وأخطأنا. ولو أردنا أن نعظم من مكاسبنا الممكنة، وأن نقلل من خسائرنا الممكنة، فعلينا أن نؤمن بوجود الخالق.

ـ نقد برهان المقامر

أ ـ عدم القدرة على اتخاذ قرار الإيمان: حتى مع قبول برهان المقامر، تبقى أمامنا مشكلة أن من المحال بالنسبة إلينا أن نعتقد في أي مما نريد، فليس بوسعنا حسم الإيمان بشيء ما. وسأعجز في الغد عن

حسم الايمان بأن الخنازير تطير أم لا، وإن كانت لندن عاصمة مصر أم لا، أو إذا كان الخالق القدير العليم الخيّر موجوداً أم لا، فأنا بحاجة إلى من يقنعني بأن تلك الأشياء هي كذلك، قبل أن أستطيع الايمان بها، إلا أن برهان المقامر لا يقدم دليلاً، مهما كان، ليقنعني بأن الخالق موجود. إنّه يكتفي بالقول إن من المستحسن لي بوصفي مقامراً أن أدفع نفسي إلى الايمان بالشيء. ولكنني أواجه هنا مشكلة أنني، ولكي أؤمن بأي شيء، لا بد أن أعتقد بأن هذا صحيح.

يملك باسكال حلاً لهذه الإشكالية المتمثلة في كيفية دفع أنفسنا إلى الاعتقاد في وجود الخالق، إذا كان هذا يتعارض مع مشاعرنا. ويقترح أن السبيل إلى ذلك هو التصرف كما لو كنا نعتقد في وجود الخالق، أي أن نذهب إلى أماكن العبادة، وأن نتلو صلواتنا، وما هو على غرار ذلك. ويقول إننا لو قدمنا العلامات الخارجية على إيماننا بالخالق، فسرعان ما سترسخ لدينا المعتقدات الفعلية. بمعنى أن هناك سبلاً غير مباشرة، يمكننا من خلالها أن نولد المعتقدات عن قصد.

ب ـ برهان غير ملائم: إن المقامرة بأن الخالق موجود لأننا سنكسب من هذا فرصة الحياة الخالدة، ومن ثم نلزم أنفسنا بالايمان الفعلي في الخالق لنيل الجائزة، إذا كنا على صواب، توجه غير ملائم بالنسبة إلى مسألة مهمة كمسألة وجود الخالق. ونجد أن الفيلسوف وعالم الفلسفة ويليام جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) يستطرد، فيقول إنه لو كان مكان الخالق، لوجد متعة كبرى في حرمان من آمن به، على

أساس هذا الإجراء، من دخول الجنة، لأن هذا الإجراء يبدو غير مخلص بالكامل، ودافعه الكلي هو المصلحة الذاتية.

تاسعاً: اللاواقعية في شأن الخالق

إن النزعة اللاواقعية تقدم لنا بديلاً ـ مثيراً للجدل ـ من التأليه. وتقول إن من الخطأ الايمان بأن الخالق كائن موجود بشكل مستقل عن البشر. وليس المعنى الحقيقي للغة الدينية أن نقوم بتوصيف نوع من الكائن موجود موضوعياً؛ بل هو وسيلة لأن نمثل لأنفسنا الوحدة المثلى لقيمنا الأخلاقية والروحية كافة، والدعاوى التي تؤثر بها هذه القيم فينا، بمعنى أن اللاواقعي الذي يزعم أنه يعتقد في الخالق، لا يعتقد فيه باعتباره كائناً موجوداً في نطاق منفصل، وهو الخالق كما يراه الموحدون. ولكنه يلزم نفسه بمجموعة معينة من القيم الأخلاقية والروحانية، وتقدم اللغة الدينية وسيلة خاصة وقوية لتمثيل هذه القيم. وكما يقول دون كوبيت (Don Cupitt) (١٩٣٤ ـ ...) ـ وهو من رواد النزعة اللاواقعية: «إن الحديث عن الخالق هو حديث عن الأهداف الأخلاقية والروحية التي ينبغي أن نستهدفها، والتي ينبغي أن نصير إليها».

وتبعاً للاواقعيين، فإنّ من يؤمن بأنّ الخالق موجود باعتباره شيئاً خارجياً، ينبغي اكتشافه، وكأنه كوكب آخر، أو كأنه رجل الثلج، يسقط في براثن التفكير الأسطوري (الميثولوجي). وهم يقولون إن المعنى الحقيقي للغة الدينية هو أن نمثل لأنفسنا أسمى المثل الإنسانية.

وهو ما يفسر لنا نشأة الأديان على اختلافها: فهي تنامت بوصفها تجسيداً لمختلف القيم الثقافية، ولكنها جميعاً جزء من نشاط ما.

ـ نقد اللاواقعية في شأن الخالق

أ ـ إلحاد متخفٍّ: يتمثل النقد الأول للمقاربة اللاواقعية في كونها نوعاً غير صريح من الإلحاد. والقول إن الخالق هو مجرد مجموع القيم الإنسانية، لا يختلف عن القول إن الخالق في تصوره التقليدي غير موجود، بينما تقدم اللغة الدينية وسيلة مفيدة للحديث عن القيم في عالم بلا إله. يبدو هذا زائفاً، حيث يرفض اللاواقعي فكرة أن للخالق وجوداً موضوعياً، ومع هذا فهو يريد التمسك باللغة الدينية وبالطقوس. وقد يكون من الصدق أن نتتبع تبعة الإيمان بأن الخالق غير موجود في الواقع، ومن ثم نكون ملحدين.

ب ـ مضامين المذهب الديني: النقد الثاني للمقاربة اللاواقعية لمسألة وجود الخالق هو أن لها مضامين كبيرة على المذهب الديني. نجد مثلاً أن أغلب المؤلّهين يؤمنون بوجود الجنة؛ أما لو لم يكن الخالق موجوداً، فإن هذا يعني عدم وجود الجنة (وكذلك عدم وجود النار). وبالمثل، فإن عدم وجود الخالق بالمعنى الواقعي، يعني أن من الصعب تبيان إمكانية تقديم تأويل مقنع للمعجزات. ولكنّ الإيمان في إمكانية المعجزات هو إيمان محوري بالنسبة إلى العديد من المؤلهين. يشتمل تبني المنحى اللاواقعي لمسألة وجود الخالق على مراجعة جذرية لعديد من المعتقدات الدينية الأساسية. وهذا في حد ذاته يجب ألا يقلل من

قيمة المقاربة اللاواقعية، فلو كان هناك من هو مستعد لقبول مثل هذه المراجعات، وكثيرون من الناس غير مستعدين، فبوسعه القيام بذلك. والمقصود هو أن وجهة النظر اللاواقعية تشتمل على فحص جوهري دقيق للمذهب الديني الأساسي، لمثل هذا الفحص الدقيق.

عاشراً: الإيمان

إن البراهين التي فحصناها بالنسبة إلى وجود الخالق تعرضت كلها لانتقادات. وليست تلك الانتقادات قاطعة بالضرورة، فقد تستطيع التوصل إلى نقد مضاد، ولكنك إن لم تستطع العثور على نقد مضاد مناسبة، فهل يعني هذا أن عليك أن ترفض الإيمان بالخالق بالكلية؟ سيقول الملحدون إن عليك هذا. وسيقول اللاأدريون إن هذا «غير مثبت». ومعتنقو الأديان قد يقولون إن المقاربة الفلسفية ـ التي توازن بين مختلف البراهين ـ غير ملائمة. وقد يقولون إن الاعتقاد في الخالق ليس مسألة تتناسب مع التأمل الفكري المجرد، ولكنها تناسب الالتزام الشخصي. إنها مسألة إيمان، وليست مسألة تتعلق بالتوظيف الحاذق للعقل.

ينطوي الإيمان على الثقة، فلو كنت أتسلق جبلاً وآمنت بقوة حبلي، فإنني بالتالي أثق في أنه سيحملني في حال زلت قدمي وسقطت، على أنني لن أكون متيقناً تماماً من أنه سيحملني ما لم أختبره. وبالنسبة إلى بعض الناس، فإن الإيمان بالخالق أشبه بالإيمان بقوة الحبل حيث لا يوجد دليل قوي يثبت وجود الخالق ورعايته

للإنسان، إلا أن المؤمن يثق في كون الخالق موجوداً بالفعل، ويحيا حياته تبعاً لذلك.

يجتذب توجه الايمان الديني كثيرين من الناس. وهو بمثابة البرهان الذي كنا نعتقد أنه غير ذي صلة. ويستطيع الايمان الديني ـ في أقصى درجات تطرفه ـ أن يعمي الناس عن الدليل المناقض لوجهات نظرهم، فيصير نوعاً من العناد، وليس توجهاً عقلانياً.

ما هي المخاطر الكامنة في تبنّي مثل هذا التوجه الايماني بخصوص وجود الخالق، إن كنت ميالاً إلى ذلك؟

ـ مخاطر الإيمان

ينبني الايمان ـ كما وصفته ـ على أدلة غير كافية، فلو كانت هناك أدلة كافية لإعلان وجود الخالق، عندها تقل الحاجة إلى الايمان، وعندها سنمتلك معرفة بوجود الخالق. ولأن أدلة التيقن من وجود الخالق غير كافية، فيبقى دوماً احتمال أن يخطئ المؤمن في إيمانه. ومع الاعتقاد بأن المعجزات حدثت، فإن هناك عدداً من العوامل النفسية التي يمكن أن تقود الناس إلى أن يضعوا ثقتهم في الخالق.

وعلى سبيل المثال، نجد أن الأمان النابع من الايمان بأن هناك كائناً قديراً يعتني بنا هو إحساس جذاب لا يمكن إنكاره. ويساعد الايمان بوجود حياة بعد الموت على التقليل من خشية الموت. ويمكن لتلك العوامل أن تكون محفزات لدى البعض لكي يؤمنوا بالخالق.

وبالطبع فإن هذا لا يجعل الإيمان في غير موضعه بالضرورة، بل هو تبيان لأن علل إيمانهم عبارة عن مجموع الإحساس بعدم الأمان، والتفكير المبني على الرغبة لا الحقيقة.

كذلك، كما يقول هيوم، يجد البشر متعة كبيرة في أحاسيس التعجب والدهشة النابعة من الاعتقاد في الحوادث الخارقة. وفي حالة إيمان المرء بالخالق، يكون من المهم أن نفرق بين الإيمان الحقيقي والمتعة النابعة من الإحساس بالإيمان بأن الخالق موجود.

يتوجب أن تجعلنا تلك العوامل النفسية واعين في ما يتعلق بإلزام أنفسنا بالإيمان بالخالق، ومن السهل أن نخطئ في تحديد دوافع المرء في هذا الصدد. وفي النهاية، لا بد أن يحكم كل مؤمن على مدى ملاءمة إيمانه وأصالته.

حادي عشر: الموت

يؤمن أغلب الناس الذين يعتقدون بوجود الخالق بوجود حياة بعد الموت. كما يعتقد بعض الملحدين في حياة بعد الموت، إلا أنهم في الأغلب لا يؤمنون بذلك، فلو كنت تؤمن بوجود حياة بعد الموت، ستقل درجة خشيتك من الموت مقارنة بعدم إيمانك بذلك، وذلك بشرط أن تكون الحياة الأخرى سعيدة في الأغلب، وليست جحيماً. وفي كلتا الحالتين، إن من يعتقدون في الحياة الأخرى لا يرون في الموت نهاية المطاف.

١ ـ هل خشية الموت لاعقلانية؟

الجميع يخاف الموت، ويساعد الايمان بالخالق وبالحياة الأخرى من كانت حياتهم تعسة معذبة. ومع هذا فإن الاعتقاد في الحياة الأخرى قد يكون من باب التفكير العاطفي الذي لا أساس له على أرض الواقع. وقال بعض الفلاسفة إنه، حتى لو كان الموت هو نهاية المطاف، ليس لدينا ما نخشاه، بينما قال بعضهم الآخر إن الوجود المتناهي أفضل من الخلود.

حاول أبيقور (٣٤١ ـ ٢٧١ ق. م.) أن يبين أن لا سبب لدينا يدفعنا إلى أن نخشى الموت، إذ تنشأ خشية الموت من تخيل خاطئ، يتمثل في أننا سنكون موجودين بعد موتنا، فنأسى على ذلك. ولكن الموت غائب طالما كنا أحياء؛ أما حينما نموت، فلا نعد موجودين حتى يصيبنا الأذى. وسواء كنا أحياء، فالموت لا يضرنا؛ أو إننا أموات، ولا شيء سيضرنا. كما إنه يقول إننا لا نقلق في العادة بسبب أبدية عدم وجودنا قبل الميلاد، فما الذي يدعونا إلى أن نقلق بسبب أبدية عدم وجودنا بعد الوفاة؟ ويخلص إلى أن خشية الموت أمر غير عقلاني. وهذا لا يزال بالطبع يتيح فكرة أن من العقلانية أن نخشى عملية الاحتضار، وما يصاحبها من آلام تسبق الوفاة.

٢ ـ نقد أبيقور

ـ يفترض أن لا وجود لحياة أخرى: يفترض أبيقور أن لا وجود لحياة أخرى بعد الحياة الدنيا. ويتعلق كلا برهانيه بخوفنا من عدم الوجود أو العدم. وهما لا يقيّمان مسألة الخوف مما قد يحدث بعد

الوفاة، فلو كانت هناك حياة بعد الموت، من الممكن أن يكون لها من السمات التي تجعل من العقلانية أن نخشاها، مع إمكانية تمضية تلك الحياة الأبدية في الجحيم مثلاً. ومن الاحتمالات الأخرى التي طرحت بكل جدية فكرة أن يتحول الخلود إلى حياة لا طائل من ورائها سوى السأم، وهو أمر يحق لنا أن نخشاه.

٣ ـ هل يمكن أن يكون الخلود مضجراً؟

يكتسب عديد من الأنشطة الإنسانية معناه من كونه غير قابل للتكرار طبق الأصل، فنحن نقرر ونختار، ومن هذه القرارات والاختيارات تتكون شخصيتنا. نجد مثلاً، أن ابتهاجنا برؤية أنماط الضوء والظلال داخل الغابة نابع من أن تأثيراتها وقتية، قد لا نراها كما هي من جديد. وحقيقة أننا فانون تدفعنا إلى أن نتيقن من قيمة الحاضر، فقد لا يكون المستقبل متاحاً لنا. وبالتالي يتكون تاريخنا الشخصي من نمط اختياراتنا، ومما يحدث لنا في الحياة. أما لو كنا سنعيش إلى الأبد بعد الموت، فلن يتسنى لنا هذا المعنى. والوقت حينها سرمدي متاح لنا، لنفعل خلاله ما نشاء. قال برنارد ويليامز (Bernard Williams) (١٩٢٩ ـ ٢٠٠٣): إنّ مثل هذا الخلود سيكون مضجراً، ولا معنى له، فحقيقة الموت والنهاية هي التي تضفي على حياتنا كثيراً من المعاني التي تحتويها.

ـ نقد برهان الخلود المضجر

ـ يفترض أن الحياة الأخرى أشبه بالحياة الدنيا: إن ما يصاحب امتلاك الوقت الذي لا نهاية له لفعل أي شيء وكل شيء، من ملل وافتقار إلى

المعنى، لهو إيعاز لما نعرفه ونختبره في هذا العالم، فنسقط هذه الأشياء نفسها على العالم الآخر. ومع هذا، فإن من المفترض في خالق رحيم ألا يريد لنا الملل في تلك الحياة، لذا علينا أن نكون واثقين ـ في حال وجود مثل ذلك الكائن ـ من أن الحياة الأخرى ستكون مختلفة عن الحياة على الأرض، بصورة لا يمكننا أن نتخيلها.

لو صح هذا على أيّ حال، فإنه يثير مسألة ما إذا كانت مثل تلك الحياة من النمط الذي نستمر في الحياة فيه أم لا، حيث إن حياتنا مؤطرة بوجودنا المتناهي في الزمن، ومعرفتنا بأننا سنموت لا محالة، فما المعنى الذي ستمثله تلك الحياة لي، وأنا الذي ارتبطت شخصيتي بالقرارات التي اتخذتها بصدد الكيفية التي أمضي بها حياتي المحدودة الزمن؟ ولو كان الرد على هذا السؤال أن هذا أمر من الأمور التي نتركها للخالق ليتولاها، فإن هذا يعد مصدراً من مصادر الايمان به أيضاً، مع احتمال أن يكون هذا الايمان في غير محله، وهو احتمال قائم.

خلاصـــة

تـنـاولـنـا في هـذا الـفـصـل مـعـظـم البراهين الـتـقـلـيـديـة الـداعـمـة والـرافـضـة لـفـكـرة وجـود الخـالـق. وتـبين لـنـا أن هـنـاك عـديـداً من الانتقادات الجادة التي لا بد للمؤلّه أن يرد عليها، لو كان يريد الإقناع بالاعتقاد في وجود خالق قدير عليم رحيم. ومن سبل الرد على تلك الانتقادات مراجعة تلك الصفات التي اعتدنا إسباغها على الخالق: فربما لا يكون الخالق رحيماً بالكلية، أو ربما كانت هناك حدود

لقدراته أو علمه. وفي هذا رفض للتأويل التقليدي للخالق، إلا أن عديداً من الناس سيرون في ذلك حلاً مقبولاً، مقارنة برفض الإيمان بوجود خالق من الأصل.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

أوصي بالاستزادة في هذا الموضوع من خلال قراءة كتاب ماكي (J. L. Mackie) تحت عنوان **معجزة التأليه** (*The Miracle of Theism*) (١٩٨٢)، وهو كتاب واضح يدفع المرء إلى التفكير. ويتناول بمزيد من التفصيل معظم المسائل التي تناولناها في هذا الفصل. أما كتاب برايان ديفيس (Brian Davies) **مقدمة لفلسفة الدين** (*An Introduction to the Philosophy of Religion*) (١٩٩٣)، فهو عبارة عن مقدمة شاملة لهذا المجال، وضعها أحد الرهبان الدومينيكان. والكتاب الذي وضعه بيفيرلي كلاك وبرايان كلاك (Beverley Clack and Brian Clack) عنوان **فلسفة الدين: مقدمة نقدية** (*The Philosophy of Religion: A Critical Introdution*) (١٩٩٨)، فهو دليل مفيد آخر، يرشدك في هذا النطاق الفكري. بينما يعد كتاب جوليان باجيني (Julian Baggini) **الإلحاد: مقدمة شديدة الإيجاز** (*Atheism: A Very Short Introduction*) (٢٠٠٣)، فهو عبارة عن تقييم وضعي للحياة من دون وجود خالق. ووضع روبين لي بواديفين (Robin Le Poidevin) كتاباً بعنوان **تقديم الحجج للإلحاد** (*Arguing for Atheism*) (١٩٩٦)، ليكون كتاباً مهماً ومتنوعاً في موضوعاته، وليكون بمثابة تمهيد إلى بعض النطاقات المهمة في الميتافيزيقا، ومنها ما يتعلق بطبيعة الزمن.

بينما يحتوي كتاب ديفيد هيوم الذي تم نشره للمرة الأولى عام ١٧٧٩ بعد وفاته تحت عنوان **محاورات في الدين الطبيعي** *Dialogues Concerning Natural* (*Religion*) على هجوم مدهش وقوي الحجة على برهان التصميم والدال على وجود الخالق. ومع صعوبة فهم لغة الكتابة المستعملة خلال القرن الثامن

عشر، إلا أن من اليسير تتبع البرهان الرئيس، لكونه مدعماً بالعديد من الأمثلة اللماحة التي يصعب نسيانها. وأفضل طبعة هي التي صدرت تحت عنوان **محاورات ديفيد هيوم والتاريخ الطبيعي للدين** (*Dialogues and Natural History of Religion*) (١٩٩٣). وقدمت تمهيداً موجزاً للأفكار الرئيسة في كتاب هيوم وذلك في كتابه **الفلسفة: الكلاسيكيات** (*Philosophy: The Classics*) (٢٠٠١).

أما دون كوبيت (Don Cupitt)، فيحدد المعالم الرئيسة للبديل اللاواقعي للإلحاد في الفصل الأخير من كتابه **بحر الإيمان** (*The Sea of Faith*) (١٩٨٤)، وكتابه **إجازة من الرب** (*Taking Leave of God*) (٢٠٠١).

الفصل الثاني

الصواب والخطأ

ما الذي يحدد ما إذا كان فعلٌ ما صواباً أم خطأ؟ ما الذي نعنيه بقولنا إن على فلان أن يفعل أو لا يفعل أمراً ما؟ ما هو النهج الذي ينبغي أن نتبعه في حياتنا؟ كيف ينبغي أن نتعامل مع الآخرين؟ تلك مسائل أساسية كانت محور جدال الفلاسفة على مدى آلاف السنين. ولو لم نستطع تبيان أن أفعالاً من قبيل التعذيب، والقتل، والوحشية، والاستعباد، والاغتصاب، والسرقة هي أفعال خاطئة، فما هو المبرر الذي سيكون في جعبتنا بجعبتنا عند محاولة منع تلك الأفعال؟ هل تعد الأخلاق مجرد أحكام مسبقة لا أساس لها، أم في مقدورنا أن نقدم أسباب تمسكنا بمعتقدات أخلاقية؟ يسمى الفرع الفلسفي المعني بمثل تلك المسائل: الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية، ولسوف أستعمل كلا المصطلحين بالتبادل، وللقصد نفسه هنا.

أشك في قدرة الفلسفة على تغيير أحكام الناس الأساسية والمسبقة في ما يتعلق بما هو صواب وما هو خطأ. وكما أشار فريدريش نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) في كتابه ما وراء الخير والشر (*Beyond Good and Evil*)، فإن لأمر ينتهي بغالبية الفلاسفة الأخلاقيين إلى تبرير «رغبة قلبية وتجريدها». بمعنى أن الفلاسفة يقدمون تحليلات معقدة، يبدو أنها تنطوي على تعقل منطقي لا شخصي، بينما هي تنتهي دوماً بتبيانهم أن أحكامهم المسبقة كانت صحيحة. ومع هذا فإن بوسع الفلسفة الأخلاقية أن تطرح تبصراتها عند التعامل مع القضايا الأخلاقية الحقة. وبوسعها إيضاح لزوميات معتقدات أخلاقية بعينها، وتبيان كيفية تطبيق تلك المعتقدات وبشكل متسق. وسأفحص هنا ثلاثة من أنماط النظرية الأخلاقية وهي: المبنية على فكرة الواجب، والمبنية على فكرة التوابع، والمبنية على فكرة الفضيلة. وهي أطر تتنافس على محاولة فهم القضايا الأخلاقية. وسأبدأ أولاً بتحديد الملامح العامة لهذه الأنواع الثلاثة، وتبيان كيفية تطبيقها على أرض الواقع، ثانياً. ومن بعدها، أستطرد إلى المسائل الفلسفية التجريدية حول معنى اللغة الأخلاقية، ثمّ ما يعرف بمصطلح «ما بعد الأخلاق» (Meta-ethics)، ثالثاً.

أولاً: الملامح العامة لأنماط النظرية الأخلاقية

١ ـ النظريات المبنية على فكرة الواجب

تؤكد النظريات الأخلاقية المبنية على فكرة الواجب أن على كل منا واجبات معينة ـ أي علينا أفعالٌ ينبغي لنا، أو يمنع علينا القيام بها ـ

كما تؤكد أن التصرف الأخلاقي يبلغ ذروته عند تنفيذ هذا الواجب، مهما كانت التبعات المترتبة على هذا. هذه الفكرة بالذات ـ التي تقول إن بعض الأفعال صائب مطلقاً أو بعضها خاطئ مطلقاً، بغض النظر عن النتائج المترتبة ـ هي التي تميز النظريات الأخلاقية المعتمدة على فكرة الواجب (تسمى كذلك بنظريات الأخلاق الواجبة (Deontological Ethics) من النظريات الأخلاقية المعتمدة على فكرة التبعات. ونحن هنا بصدد فحص نظريتين من هذا النوع: الأخلاق المسيحية والأخلاق الكانطية.

أ ـ الأخلاق المسيحية

تسيّدت التعاليم الأخلاقية اليهودية-المسيحية الفهم الغربي للأخلاق، فمثّل الفكر الديني تصوّرنا الكامل لماهية الأخلاق، بل إن النظريات الأخلاقية اللادينية تدين بالفضل الكبير لها. ونجد أن الوصايا العشر تعدد مختلف الواجبات وكذلك الأفعال المحرمة. وهي واجبات قائمة بغضّ النظر عن التبعات المترتبة على القيام بها، فهي واجبات مطلقة. ومن يؤمن بأن الكتاب المقدس هو كلام الله لن يكون لديه شك حول معنى كلمتي «صواب» و«خطأ»، فالصواب يعني إرادة الرب، بينما يعني الخطأ كل ما يتعارض مع إرادة الرب. ويرى هذا المؤمن أن الأخلاق تتمثل في طاعة الأوامر المطلقة الصادرة عن تلك السلطة العليا، ألا وهي الإله هنا. وبالتالي نجد مثلاً أن القتل خطأ أخلاقي على الدوام، فهو مدرج وبكل وضوح في الوصايا العشر بوصفه إحدى الخطايا. ويصح هذا، حتى لو كان في قتل

شخص بعينه ـ هتلر مثلاً ـ إنقاذاً لحياة غيره من البشر، إلا أن هذا مجرد تبسيط، فالحقيقة أن هناك من علماء اللاهوت من يقول بوجود ظروف استثنائية تعطي رخصة للقتل، كحالة الحرب العادلة مثلاً.

أما من الناحية العملية، فإن الأخلاق المسيحية أعقد من مجرد طاعة الوصايا العشر بكثير، وهي تنطوي على تطبيق تعاليم المسيح، وبالأخص الوصية الواردة في العهد الجديد «أَحْبِبْ جارك». وجوهر هذه الأخلاق عبارة عن منظومة من (افعل ولا تفعل). وينطبق الأمر نفسه على أغلبية الأخلاق المبنية على الدين.

قال عدد من البشر إنه إذا كان الإله غير موجود، فإن هذا يستتبع عدم وجود الأخلاق، وكما يصوغ الروائي الروسي دوستوفسكي ذلك بقوله: «إن كان الإله غير موجود، فكل شيء مسموح به إذاً»، إلا أن هناك ثلاثة اعتراضات رئيسة على الأقل، على أي نظرية أخلاقية، تعتمد على إرادة الرب فقط.

ـ نقد الأخلاق المسيحية

(١) **ما هي إرادة الرب؟** من بين الصعوبات التي تواجه الأخلاق المسيحية تحديد ماهية إرادة الرب، فمن أين لنا أن نعرف يقيناً ما يريدنا الرب أن نقوم به؟ وعادة ما يجيبك المسيحي عن هذا السؤال بقوله: «عد إلى الكتاب المقدس». إلا أن الكتاب المقدس يتيح عدداً هائلاً من التأويلات التي غالباً ما تكون متضاربة، ومن ذلك مثلاً الاختلافات بين أولئك الذين يتعاملون مع محتوى سفر التكوين حرفياً، فيعتقدون أن

العالم مخلوق في سبعة أيام، وأولئك الذين يرون في هذا مجازاً تعبيرياً؛ وهناك الاختلافات بين من يعتقد أن القتل في أثناء الحرب مقبول، ومن يؤمن بأن الوصية «لا تقتل» مطلقة وغير مشروطة.

(٢) معضلة أوطيفرون (The Euthyphro dilemma): تنشأ المعضلة حينما لا يكون هناك سوى بديلين ممكنين، وكلاهما غير مرغوب فيه ويتوجب تفاديه. وفي حالتنا هذه نجد معضلة قدمت أوّل مرة في سفر أفلاطون المسمى أوطيفرون (*Euthyphro*). والمعضلة التي تواجه من يعتقد أن الأخلاق مستقاة من وصايا الرب هي كالتالي: هل يأمر الرب أو يريد ما هو خيرٌ أخلاقياً؟ أم إن هذا الأمر أو الإرادة هو ما يجعل من الأمر خيراً أخلاقياً؟

لنتناول الخيار **الأول** هنا، فإذا كان الرب يأمر ويريد ما هو خيرٌ أخلاقياً، فإنّ الأخلاق تكون إذاً شيئاً منفصلاً عن الرب. ويكون هو متجاوباً مع قيم أخلاقية موجودة مسبقاً، ثمّ ظهرت في الكون، وهو اكتشفها ولم يخلقها. ووفق هذا الرأي، يكون من الممكن توصيف الأخلاق بالكامل ومن دون أي ذكر للرب، على الرغم من احتمال الاعتقاد أن الرب يمدنا بمزيد من المعلومات الموثوق بها عن الأخلاق، مقارنة بما كنا سنحصل عليه من العالم باستعمال فكرنا المحدود. ولكن الرب لن يكون هنا ـ ووفق وجهة النظر هذه ـ مصدر الأخلاق.

أما الخيار الثاني، فهو الذي لا يلقى صدى لدى المدافعين عن الأخلاق المسيحية، فإذا كان الرب هو من خلق الصواب والخطأ من خلال أوامره أو وصاياه، فإنّ الأخلاق تكون إذاً جزافية. ويمكن

للرب ومن حيث المبدأ أن يوصي بأن القتل فعل مستحسن أخلاقياً، ومن ثم يكون كذلك. وهنا قد يرد مدافع عن الأخلاق، كمنظومة أوامر الرب، بأن الرب لن يأمر أبداً بأن يكون القتل صالحاً أخلاقياً، لأن الرب خيّر، ولا يريد لنا سوى الصلاح. ولكننا لو كنا نعني بالخير هنا «الخير الأخلاقي»، فإن هذا يستتبع أننا كلما قلنا إن «الرب خيّر»، فإننا نعني أن «الرب يستحسن الخير في نفسه». إلا أن هذا ليس أبداً ما يعنيه المؤمن بقوله «الرب خيّر».

(٣) **تفترض وجود الإله:** الاعتراض الأهم على وجهة النظر الأخلاقية هذه هو أنها تستلزم أن الرب موجود وأنه رحيم، فإذا لم يكن الإله رحيماً، فما الذي سيدعونا إلى اعتبار أن التصرف تبعاً لإرادته خيرٌ أخلاقياً؟ وكما رأينا في الفصل الأول، إن وجود الرب أو رحمته لا يُعدّان من الأمور المسلم بها.

لا تعتمد كل النظريات الأخلاقية المبنية على الواجب على وجود الرب، فأهم نظريات هذا النوع ـ وهي نظرية كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، وعلى الرغم من شدة تأثرها بالتراث المسيحي البروتستانتي، وبغض النظر عن حقيقة أن كانط نفسه كان مسيحياً ورعاً ـ تقوم بتوصيف الأخلاق بأسلوب يميل إليه عديد من الملحدين.

ب ـ الأخلاق الكانطية

(١) **الدوافع:** اهتم إيمانويل كانط بهذا السؤال: «ما هو الفعل الأخلاقي»؟ وكانت لإجابته على هذا السؤال أهمية فلسفية هائلة. وسوف أحدد هنا الملامح الرئيسة لهذه الإجابة.

كان من الواضح لكانط أن الفعل الأخلاقي هو ذلك الفعل النابع من إحساس بالواجب، وليس من رغبة أو إحساس أو إمكانية تحقيق مكاسب للشخص الذي يقوم به، فلو قمت مثلاً بوهب مال لعمل الخير بسبب إحساس عميق لدي بالتعاطف مع المعوزين، فإنني ـ من وجهة نظر كانط ـ لا أتصرف بالضرورة تصرفاً أخلاقياً، ولو كان تصرفي نابعاً من أحاسيس الرحمة والشفقة فقط، وليس من إحساس بالواجب، إذاً لا يكون فعلي فعلاً أخلاقياً. أو إذا وهبت المال لمؤسسة خيرية بغرض زيادة شعبيتي بين أصدقائي، إذاً لا أكون تصرفت تصرفاً أخلاقياً، بل بغرض اكتساب مكانة اجتماعية.

هكذا نجد أن كانط يرى الدافع وراء الفعل أهم بكثير من الفعل نفسه وتبعاته. ورأى أن تحديد ما إذا كان فعل الشخص أخلاقياً أم لا يتطلب معرفة مقصده، فلا يكفي أن تعرف ما إذا كان «السامري الصالح» قد ساعد ذلك الرجل أم لا فحسب، بل ربما كان تصرفه هذا نابعاً من مصلحة شخصية، متوقعاً مكافأة ما على تعبه، أو قد يكون فعل ذلك لمجرد إحساسه بالشفقة، وعندها يكون الفعل نابعاً من دافع وجداني، وليس من إحساس بالواجب.

سيتفق أغلب الفلاسفة الأخلاقيين مع كانط حول كون المصلحة الشخصية ليست بالدافع الملائم للفعل الأخلاقي. ولكن كثيراً منهم سيختلف مع رأيه القائل إن إحساس المرء بشعور وجداني، أو عدم إحساسه به يعد عنصراً غير ذي صلة بتقييمنا الأخلاقي لفعله. ويرى كانط أن الدافع المقبول والوحيد للفعل الأخلاقي هو الإحساس بالواجب.

من أسباب تركيز كانط الشديد على دوافع الأفعال، وليس على تبعاتها، أنه يعتقد أن بوسع البشر كافة أن يكونوا من ذوي الأخلاق. وبما أننا لا نكون مسؤولين أخلاقياً إلا عن الأمور الواقعة في نطاق سيطرتنا ـ أو كما يقول هو: «بما أن ضرورة القدرة تعني ضرورة الفعل» ـ وبما أن تبعات الفعل تكون غالباً خارج نطاق السيطرة، فإن تلك التبعات لا يمكن أن تكون عاملاً حاسماً بالنسبة إلى الأخلاق، فمثلاً، إذا قمت أنا ـ بإحساس الواجب ـ بإنقاذ طفل يغرق، ولكن هذا الطفل غرق بالرغم من محاولاتي، فإن فعلي يبقى أخلاقياً لأن دوافعي كانت صالحة: ومع أن تبعات فعلي هذا كانت كارثية، إلا أنها غير ذات صلة بالقيمة الأخلاقية لما قمت به.

وبالمثل، وكما إننا لا نمتلك بالضرورة السيطرة على ردود أفعالنا الوجدانية، فلا يمكن لها بدورها أن تكون ضرورية للأخلاق. وإذا كان للأخلاق أن تكون متاحة للبشر الواعين كلهم، إذاً ـ وكما يرى كانط ـ عليها أن تعتمد كلية على الإرادة، وبالأخص على إحساسنا بالواجب.

(٢) الحكم المأثورة (Maxims): وصف كانط مقاصد أي فعل بأنها «حكمة مأثورة» (Maxim). والحكمة هي المبدأ العام الذي ينبع منه الفعل، فمثلاً، يمكن أن يكون السامري الطيب قد تصرف من منطلق حكمة «ساعد المعوز دوما إن كنت تتوقع أن تجازى عن هذا». أو قد يكون تصرفه من منطلق «ساعد المعوز دوما حالما تشعر نحوه بالشفقة». ولو كان سلوك السامري أخلاقياً، فربما كانت حكمته هي «ساعد المعوز دوماً لأن واجبك يدعوك إلى هذا».

(٣) الأمر الجازم (Categorical Imperative): يعتقد كانط أن علينا بوصفنا كائنات عاقلة واجبات معينة. وتلك الواجبات نوعية: بمعنى أنها مطلقة وغير مشروطة. واجبات من قبيل «عليك دوماً قول الصدق»، أو «يجب ألا تقتل أحداً». وهي سارية مهما كانت تبعات طاعتها. ورأى كانط أن الأخلاق نسق أوامر جازمة: أوامر بالتصرف بطريقة معينة. وتلك واحدة من السمات المميزة في نظريته. وهو يقارن بين الأوامر الجازمة والأوامر الافتراضية، فالأمر الافتراضي واجب من قبيل «لو أردت أن تكون محترماً قل الصدق»، أو «إن أردت تفادي السجن، يجب عليك ألا تقتل أحداً». والأمر الافتراضي يرشدك إلى ما ينبغي عليك، وما لا ينبغي عليك القيام به، إذا كنت تريد تحقيق هدف معين، أو تفادي مصير معين. ورأى أن هناك أمراً جازماً أساسياً واحداً: «تصرف وفق حكم مأثورة يمكنك في ذات الوقت أن تريدها قوانين شاملة». وتعني «تريدها» هنا «ترغبها عقلانياً». بمعنى أن رسالة الأمر الجازم عبارة عن فعل وفق حكمة ترغب عقلانياً في تطبيقها على الجميع. ويعرف هذا المبدأ بمبدأ الكلية (Principle of Universalizability).

وعلى الرغم من إيراده عدداً من الصور المختلفة للأمر الجازم، فإن هذا هو أهم صورة له، كما إنه أقواها تأثيراً. ولسوف نفحصه بمزيد من التفصيل.

(٤) الكلية (Universalizability): رأى كانط أن الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي تتصف حكمته بالكلية، أي أن تكون

حكمة تنطبق على الجميع في ظروف مماثلة. وعليك ألا تعتبر نفسك استثناء، بل ينبغي أن تكون محايداً، فلو قمت مثلاً بسرقة كتاب، بدافع من حكمة «اسرق دوماً وقتما تكون فقيراً، حتى تشتري ما تحتاج»، فإن اكتساب الفعل للصفة الأخلاقية، يتطلب أن تنطبق الحكمة على غيره في موقفه نفسه.

لا يعني هذا بالطبع أن أيّ حكمة، يمكن تعميمها كلياً، هي حكمة أخلاقية. ومن الواضح أن عدداً من الحكم التافهة، من قبيل «أخرج لسانك دوماً لمن هم أطول منك»، يمكن أن تعمم على الجميع وبكل يسر، حتى لو لم يكن لها أيّ علاقة بالأخلاق. وهناك بعض الحكم الكلية الأخرى ـ من قبيل تلك التي تتحدث عن السرقة ـ التي تبقى غير أخلاقية.

هذا التصور الخاص بالكلية نسخة من (قاعدة المسيحية الذهبية)، «عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك به»، فمن يتصرف من منطلق حكمة «كن متطفلاً، وعش دوماً على حساب غيرك»، لن يكون تصرفه أخلاقياً، لأن من المحال تعميم مثل هذه الحكمة. ويستدعي ذلك السؤال: «ماذا لو فعل الكل هذا»؟ فإذا كان الكل متطفلاً، لن يبقى أحد يمكن التطفل عليه. وعندها تفسد هذه الحكمة وفقاً لكانط، فلا تكون حكمة أخلاقية.

ويمكننا في المقابل، وبكل يسر، أن نعمم كلياً حكمة «لا تعذب الأطفال أبداً». ومن المؤكد، بل من الممكن والمرغوب فيه للجميع أن يطيعوا هذا الأمر، بالرغم من مقدرتهم على ألا يطيعوه.

وفي ظل حكم من هذا القبيل، فإن تصور كانط لهذه الكلية يقدم لنا وبوضوح رداً، يتماشى مع حدس أغلب البشر تجاه الصواب والخطأ.

(٥) الوسائل والغايات: من الصور الأخرى للأمر الجازم عند كانط: «تعامل مع الغير بوصفهم غاية في حد ذاتها، وليس وسيلة إلى غاية». هذه صورة أخرى من صور قولنا بعدم جواز استغلالنا للغير، ولكن علينا أن ندرك دوماً إنسانيتهم، أي حقيقة أنهم أفراد ذوو إرادة ورغبة. ولو كان أحدهم يتقرب إلى شخصك لمجرد أنه يعرف أنك قادر على منحه عملاً، فإنه يتعامل معك باعتبارك وسيلة للحصول على عمل، وليس شخصاً، أي غاية في حد ذاتك. وبالطبع، إن من يتقرب إليك لأنه معجب بك، ليس أمراً له أيّ صلة بالأخلاق.

ـ نقد الأخلاق الكانطية

(١) إنها فارغة: تنتقد نظرية كانط الأخلاقية لكونها فارغة، وبالأخص تصوره لكلية الأحكام الأخلاقية. وهو ما يعني أن هذه النظرية لا تقدم لنا سوى إطار يبين هيكل الأحكام الأخلاقية، ومن دون مساعدة من يواجهون حتمية اتخاذ قرار أخلاقي فعلي. وهي لا تكاد تساعد الأناس الذين يحاولون تقرير ما ينبغي عليهم أن يفعلوه.

يتجاهل هذا الأمر الجازم الذي يرشدنا إلى أن نتعامل مع الناس باعتبارهم غايات وليس وسائل. ويقدم كانط بالتأكيد، في هذه الصياغة، محتوى نظريته الأخلاقية. وحتى مع الجمع بين طرح الكلية

وصيغة الغايات/الوسائل، لا تقدم نظرية كانط حلولاً مرضية للعديد من المسائل الأخلاقية.

نجد مثلاً أن نظرية كانط تعجز عن مسايرة التضارب في الواجبات، فلو كان علي مثلاً واجب أن أقول الصدق دوماً، وفي الوقت نفسه واجب حماية أصدقائي، فإن نظرية كانط لا تبين لي ما ينبغي علي فعله عند تضارب هذين الواجبين. ولو سألني مجنون يحمل بلطة عن مكان صديقي، فإنني أبادر أول ما أبادر بالكذب، لأن قولي الصدق يعد تهرباً من أداء واجبي تجاه حماية صديقي. ولكن كانط يرى أن الكذب ـ وحتى في ظل موقف كهذا ـ سيعد فعلاً غير أخلاقي حيث يتمثل واجبي المطلق في عدم الكذب.

(٢) الأفعال غير الأخلاقية التي تضفي عليها صفة الكلية: من نقاط الضعف الأخرى التي يراها البعض في نظرية كانط هو أنها تسمح ببعض الأفعال غير الأخلاقية، فيبدو مثلاً، أن حكمة مثل «اقتل من يعيق طريقك» قابلة للتعميم بشكل بالغ الاتساق، على الرغم من أن مثل هذا القول قول غير أخلاقي.

إلا أن هذا النوع من نقد كانط يخنق حيث إنه يتجاهل فكرة الغايات/الوسائل في الأمر الجازم الذي تتناقض معه بصورة واضحة، فقتل من يعترض طريقك لا يعني أنك تتعامل معه على أنه غاية في حد ذاته. ومن العجز أن تضع اهتمامه في الحسبان.

(٣) سمات لا تصدق: مع أن أغلب نظرية كانط الأخلاقية قابل للتصديق ـ وبخاصة فكرة احترام مصالح الآخرين ـ إلا أنها تحوي

بعض السمات غير القابلة للتصديق. **أولاً**، إنها تبرر بعض الأفعال العبثية، ومنها أن تخبر البلطجي المجنون عن مكان صديقك بدلاً من أن تضلله عن طريق الكذب.

ثانياً، يبدو الدور الذي توليه النظرية للعواطف من قبيل الشفقة والتعاطف دوراً غير ملائم، حيث يستبعد كانط هذا كله، باعتباره غير ذي صلة بالأخلاق، فالدافع الملائم والوحيد للفعل الأخلاقي هو الإحساس بالواجب. والشفقة بالمعوز ـ مع أنه إحساس يستحق الثناء من وجهات النظر الأخرى ـ تعد بالنسبة إلى كانط أمراً لا علاقة له بالأخلاق. وعلى النقيض من ذلك، فإن أُناساً كثيرين يرون أن هناك عواطف أخلاقية مميزة، ومنها الرحمة والشفقة والشعور بالذنب والندم، وأن الفصل بينها وبين الأخلاق ـ كما حاول كانط ـ يعني تجاهل جانب مركزي في السلوك الأخلاقي.

ثالثاً، لا تعلل النظرية تبعات الأفعال. وهو ما يعني أن المعتوه حسن النية الذي يتسبب من غير قصد في عدد من الوفيات بسبب عتهه، قد لا تلقي عليه نظرية كانط أي لوم، فالحكم عليه مبني على مقصده بالأساس. ولكنّ تبعات الأفعال تكون في بعض الحالات ذات صلة بتقدير القيمة الأخلاقية، ففكر في شعورك تجاه جليسة الأطفال حسنة النية التي حاولت أن تجفف قطتك بدسها داخل فرن الميكروويف. ومن العدل أن نقول إن كانط لم يضع في حسبانه بعض الأفعال غير المسؤولة.

ومن يقتنع بهذا النوع الأخير من نقد نظريات الأخلاق الواجبة (Deontological Ethics) سيعجب بنوع من النظريات الأخلاقية، يعرف باسم نظرية التبعات (Consequentialism).

٢ ـ نظرية التبعات (Consequentialism)

يستخدم هذا المصطلح في توصيف النظريات الأخلاقية التي تحكم على صواب أو خطأ الفعل ليس وفقاً لمقاصد الشخص الذي يقوم بالفعل، وإنما وفقاً لتبعات هذا الفعل. وفي حين يقول كانط إن قول الكذب فعل خاطئ أخلاقياً على الدوام، مهما كانت المنافع التي يمكن أن تنجم عن هذا، فإن التبعي سيحكم على قول الكذب وفق نتيجته، أو نتيجته المتوقعة.

أ ـ النفعية (Utilitarianism): يعد مذهب النفعية أشهر نمط من أنماط نظرية التبعات الأخلاقية. ومن أشهر دعاته جيريمي بنتام (Jeremy Bentham) (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢)، وجون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣). وتنبني النفعية على فرضية أن الغرض المطلق من النشاط الإنساني ككل هو تحقيق السعادة. وهي وجهة نظر تعرف باسم مذهب اللذة (Hedonism).

يعرف النفعي «الخير» بأنه «أي شيء يستجلب السعادة التامة الكبرى». ويعرف هذا أحياناً بمبدأ السعادة الكبرى أو مبدأ المنفعة. ويرى النفعي أن من الممكن حساب الفعل الصائب، في ظل أي ظرف من الظروف، من خلال فحص التبعات المحتملة لمختلف مسارات الفعل.

والفعل الأقرب إلى جلب أكبر قدر من السعادة (أو على الأقل أن ترجح كفة السعادة على التعاسة) هو الفعل الصائب في تلك الظروف.

كان على النفعية أن تتعامل مع التبعات المحتملة، لأن من الصعب جداً عادة ـ إن لم يكن من المحال ـ أن نتوقع النتائج الدقيقة لأي فعل بعينه، فنجد مثلاً أن التعدي على الشخص يجعله يشعر بالتعاسة، إلا أن الشخص الذي تعديت عليه باللفظ، قد يكون مازوشياً، يجد متعة كبيرة في مثل هذه الإهانة.

ومن بين مزايا النفعية، مقارنة ببعض المقاربات الأخلاقية الأخرى، أنها تقدم منهاجاً واضحاً لإدماج الحيوانات في نطاق الأخلاق هذا. ومن الممكن وضعهم في الحساب النفعي هذا، بشرط القبول بكون الحيوان يشعر بالألم وباللذة. وحتى لو لم تكن الحيوانات مدمجة بصورة مباشرة في هذا الحساب، فإن حقيقة أن لمعاناتهم الظاهرة تأثيراً في سعادة محبي الحيوانات تتيح دمجهم ولو بصورة غير مباشرة. ولو كنت أنا والآخرون ـ مثلاً ـ نبتئس من معرفة أن العجول تعاني عند إنتاج اللحوم منها، فإن تعاستنا توضع في مقابل المتع التي يحس بها المستهلك الذي يأكل هذا اللحم عند تقرير أخلاقية إنتاج لحم العجل.

ـ نقد مذهب النفعية

(١) صعوبات الحساب: في حين تبدو النفعية نظرية جذابة من حيث المبدأ، إلا أن هناك عديداً من الصعوبات الناشئة عن محاولتك تطبيق هذا المذهب.

ومن الصعوبة بمكان أن تقيس السعادة، وأن تقارن قدر السعادة بين البشر المختلفين، فمن هو هذا الذي يقرر ما إذا كانت السعادة الكبرى التي يشعر بها السادي تفوق معاناة ضحيته أم لا؟ أو كيف يمكن مقارنة السعادة التي يشعر بها مشجع كرة القدم حينما يشاهد فريقه يسجل هدفاً رائعاً مع ذلك الخدر اللذيذ الذي يشعر به المحب للأوبرا، وهو ينصت إلى لحنه المفضل؟ أو كيف نقارن هذا كله مع الأحاسيس الممتعة جسدياً، من قبيل تلك التي تتولد من ممارسة الجنس أو من تناول الطعام؟

يعتقد بنتام ومن حيث المبدأ أن من الممكن إجراء مثل هذه المقارنات، حيث يرى أن لا أهمية لمصدر السعادة، فالسعادة حالة ذهنية تسبب منتهى السعادة، ألا وهي اللذة وغياب الألم. ومع أنها تظهر بدرجات مختلفة، إلا أنها جميعاً من النوع نفسه ـ مهما كان أصلها ـ ويجب أن يكون لها وزنها في الحساب النفعي، وفي ما سمّاه «حساب تفاضل السعادة» (Felicific Calculus) حيث يحدد إرشادات إجراء مقارنة بين اللذات، مع الأخذ في الحسبان صفات من قبيل الكثافة والمدّة الزمنية والميل إلى إيقاظ المزيد من اللذات، وغير ذلك، بل كان على استعداد لإدراج الحيوانات. ويستثير القيام بذلك العديد من الصعوبات الكبيرة التي تتمثل في وزن لذات وآلام مختلف الأجناس ومختلف الحيوانات، بافتراض أن بمقدورنا التوصل إلى مقياس دقيق لها. وكيف لنا أن نقدر لذة ثعبان هائل الحجم يعتصر ظبياً ليلتهمه مقارنة بالألم الذي يشعر به هذا

الظبي؟ وماذا عن المتعة التي تشعر بها البعوضة على حساب مضايقتها لضحيتها؟

وجد ميل أن مقاربة بنتام بحاجة إلى كثير من التنقيح، فاقترح محلها فارقاً بين ما يسمى بالمتع العليا واللذات الدنيا. وقال إن أي شخص يشعر باللذات العليا الحقة التي هي ـ برأيه ـ ذهنية بالأساس، سيفضلها من فوره على ما يسمى باللذات الدنيا التي هي جسمانية بالأساس. ووفق نسق ميل، فإن اللذات العليا أعلى قيمة في حساب السعادة من نظيرتها الدنيا، بمعنى أنه يقيم اللذات وفقاً للكيف، وكذلك الكم. وقال إن من المفضل بالتأكيد أن تكون تعيساً حكيماً، على أن تكون سعيداً جاهلاً، على أساس أن اللذة هنا ستكون من درجة أعلى بكثير من لذة الجاهل.

إلا أن في هذا نوعاً من النخبوية (Elitist). إنه مبرر فكري لتفضيلاته ومصالحه الخاصة، وقيم طبقته الإجتماعية. وتبقى الحقيقة أن من الصعب جداً حساب القدر النسبي للسعادة. والواقع أن هذه المشكلة تبقى من دون حل، حتى لو قبلنا بتقسيم ميل للذات بين عليا ودنيا.

وتظهر صعوبة أساسية لهذا الحساب عند تحديد ما يمكن أن نعتبره تأثيرات أي فعل بعينه، فلو ضرب أحدهم طفلاً لسوء سلوك الطفل، فإن مسألة ما إذا كان هذا فعلاً أخلاقياً أم لا تعتمد بالكلية على تبعات هذا الفعل. ولكن هل علينا أن نحصي التأثيرات الآنية لضرب الطفل فحسب، أم إنّ علينا أن نضع الآثار طويلة المدى في

الحسبان؟ ولو كان الخيار الثاني مطلوباً، فقد ينتهي بنا المطاف ونحن نحاول أن نوازن أشياء من قبيل النمو الإنفعالي للطفل، بل ربما التأثير الذي سيتركه هذا الطفل على أطفاله في ما بعد، نوازنها في مقابل سعادة الطفل المستمدة من تفادي المواقف التي تحمل خطراً نتيجة تطبيق العقاب عليه. وبوسع تأثيرات أي فعل أن تتوغل في المستقبل، ومن النادر أن تجد لها نقطة تتبدد عندها.

(٢) حالات إشكالية: من الاعتراضات الأخرى على مذهب النفعية أنه يبرر العديد من الأفعال التي تعتبر غير أخلاقية عادة، فمثلاً، لو أمكن لنا، أنْ نتبين أنّ إعدام البريء علناً سيكون له تأثير نفعي مباشر، يؤدي إلى تقليل معدل جرائم العنف كونه رادعاً، وبالتالي يؤدي في المجمل إلى مزيد من اللذة لا الألم، فإن النفعي هنا يكون مضطراً إلى أن يقول إن إعدام البريء كان فعلاً أخلاقياً. ولكن مثل هذه النتيجة بغيضة يلفظها إحساسنا بالعدل. وبالطبع، إن بغض استنتاج معين لا يثبت أن هناك شيئاً ما خطأ في نظرية النفعية. وبوسع النفعي المتعصب لرأيه أن يهضم مثل هذا الاستنتاج ويقتنع به. وتدفعنا التبعات البغيضة إلى الحذر من قبول النفعية باعتبارها نظرية أخلاقية مرضية.

يفتح النفعيون من أمثال بنتام ـ ممن يعتقدون أن السعادة هي إحساس العقل بمنتهى اللذة ـ الباب أمام المزيد من الاعتراضات. وتقترح نظريتهم أن العالم سيكون أفضل أخلاقياً، لو تمت إضافة دواء يغير من مزاج المرء نحو الأفضل سراً، إلى مصادر مياه الشرب، بشرط

أن يؤدي إلى زيادة اللذة الإجمالية، إلا أن أغلبنا سيشعر أن حياة فيها القليل من اللحظات الممتعة، ولكن مع حرية اختيار كيفية وصولنا إليها، هي حياة أفضل من تلك التي تتميز بمتعة دائمة، وأن هذا الشخص الذي أضاف الدواء إلى مصدر المياه، اقترف فعلاً غير أخلاقي.

ووضعت نقطة أخرى في هذا الصدد باستعمال تجربة الفكر وآلة الخبرة. تخيل أن لك خياراً في أن تدخل في آلة واقع افتراضي متقدمة، تمنحك وهم امتلاك أيّ خبرة ترغبها. والخيار أمامك هو أن تدخل الآلة مدى الحياة، على أنك ما إنْ تدخل، لن تدرك أنك دخلت إلى هذا العالم. وتمنحك نطاقاً هائلاً من حالات اللذة الذهنية، ومع هذا فإن أغلب من يفكر في هذا الموقف الخيالي سيصرح بعدم رغبته في خوض التجربة، فهم لن يبحثوا عن سعادتهم من دون النظر في مصدر تلك السعادة. وهو ما يبين لنا أن السعادة ليست مجرد مسألة حالة ذهنية فحسب، ولكنها تشتمل أيضاً على تصور للكيفية التي تم بها توليد تلك الحالات. وليس من المقنع البتة أن نقترح أن عالم آلة الخبرة الذي أدمج فيه الجميع ليمنحهم خبرات ممتعة، سيكون متفوقاً أخلاقياً على العالم الراهن. ومع هذا فإن بنتام يرى ضرورة أن يكون كذلك، فهو لا يجد أهمية لأساليب توليد هذه الحالة الذهنية الممتعة.

لنتناول الآن حالة صعبة أخرى في مذهب النفعية، فبينما يقول كانط إن علينا ألا نحنث بوعودنا، مهما كانت تبعات هذا، فإن

النفعي يقوم بحساب السعادة المحتملة التي يمكن أن تنشأ عن الوفاء بالوعد أو الحنث به في كل حالة، ومن ثم يتصرف على هذا الأساس. ويخلص النفعي مثلاً إلى أن الحالات التي يجد فيها أن دائنيه نسوا أمر ديونهم لديه، ومن غير المحتمل أن يتذكروها، فسيكون من الصواب أخلاقياً ألا يدفع ديونه التي اقترضها منهم. وترجع سعادة المقترضين المتزايدة إلى أن الثروة التي زادت، تطغى على أية تعاسة يشعرون بها عند خداعهم للغير. وسيشعر الدائنون بقليل من السعادة أو بالتعاسة حالما ينسون أمر ديونهم.

إلا أن النزاهة والصدق يكونان في مثل هذه الحالات سمة مهمة من سمات التواصل الإنساني. والحقيقة أن كثيرين سيرون في قول الصدق، وفي سداد الدين، وفي الأمانة في التعامل مع الغير، وغير ذلك، أمثلة مركزية على السلوك الإنساني. وبالتالي تكون النفعية بالنسبة إلى هؤلاء ـ مع رفضها لمفهوم الواجب المطلق ـ غير ملائمة لتكون نظرية أخلاقية.

ب ـ النفعية السلبية: تنبني النفعية على فرضية أن الفعل الصائب تحت أي ظرف هو الفعل الذي تنجم عنه سعادة مطلقة. وربما كان في هذا تحميلاً للسعادة بأمور أكثر من أن تحتملها، فتفادي الألم والمعاناة هدف أهم بكثير من تحقيق توازن بين السعادة والتعاسة. ومن المؤكد أن العالم الذي لا يكون فيه أحد بعينه سعيداً، ولكنه لا يشهد معاناة أحد من الآلام، سيكون أشد جاذبية من عالم يعاني فيه البعض تعاسة قصوى، بينما تشعر الأكثرية بالرضى والسعادة القصوى.

من بين سبل الرد على هذا الاعتراض أن نقوم بمواءمة مذهب النفعية في ما يعرف عادة بالنفعية السلبية. والمبدأ الأساسي هنا هو أن أفضل فعل، تحت أي ظرف، ليس بذاك الذي ينجم عنه أفضل توازن وتفوق للسعادة على التعاسة لأكبر عدد من البشر، ولكنه ذاك الذي ينجم عنه أقل قدر ممكن من التعاسة، فمثلاً، يتساءل النفعي السلبي الثري عن إمكانية أن يترك ماله لفقير أو معتل يعاني ألماً فظيعاً، فيزيل عنه آلامه من خلال هذه العطية، أو إمكانية أن يقسم هذا المال على ألف من الأشخاص الراضين عن حياتهم، ما يزيد من سعادتهم قليلاً بعد تلقي هذه العطية. أما النفعي العادي، فسيعمد إلى حساب أي الفعلين سينجم عنه أكبر تفوق للمتعة على الألم، ولأكبر عدد من البشر؛ أما هم النفعي السلبي فسيتعلق فقط بأن تكون المعاناة في حدها الأدنى. وفي حين أن النفعي العادي سيقوم في الأغلب بتقسيم المال على ألف من الأناس الراضين، لأن في هذا زيادة من قدر السعادة، فإن النفعي السلبي سيترك ماله للعليل، وبالتالي يقلل من قدر معاناته.

وتبقى مثل هذه النفعية السلبية عرضة لمصاعب الحسابات التي تنشأ عن النفعية العادية. كما إنها عرضة لنقد يتعلق بها هي بدورها.

ـ نقد النفعية السلبية

(١) دمار الحياة بأسرها: أفضل سبيل لمحو أشكال المعاناة كافة في العالم هو محو الحياة المحسوسة بأسرها، فلو لم تكن هناك كائنات حية قادرة على الشعور بالألم، لما كان هناك ألم في العالم من الأصل. ولو كان من الممكن القيام بذلك بصورة غير مؤلمة، ربما عن طريق تفجير

ذري هائل، فإن هذا ـ وتبعاً لمبدأ النفعية السلبية ـ سيكون هو الفعل الصائب من الناحية الأخلاقية. وحتى لو اشتملت العملية على قدر معين من الألم، فإن المنافع طويلة الأمد والمتمثلة في محو الألم ستكون أهم، إلا أن من الصعب قبول مثل هذه النتيجة. وهكذا نرى أن النفعية السلبية تحتاج، على الأقل، إلى إعادة صياغة، من أجل تفادي مثل هذه النتائج.

(٢) نفعية القواعد القياسية: من سبل تفادي الاعتراض على ارتباط النفعية العادية (التي تعرف كذلك باسم نفعية الفعل) بالعديد من التبعات البغيضة، اقتراح بعض الفلاسفة نسخة منقحة أخرى من النظرية، تعرف باسم نفعية القاعدة القياسية (Rule Utilitarianism). ويفترض فيها الجمع بين أفضل سمات نفعية الفعل مع أفضل سمات الأخلاق الحتمية.

ويتبنّى النفعي وفق هذه النظرية ـ عوضاً عن أن يقيّم تبعات كل فعل على حدة ـ قواعد عامة لأنواع الفعل التي ينتج منها قدر أكبر من السعادة لعدد أكبر من الناس، فمثلاً، نجد أن عقاب الأبرياء يولد في العموم قدراً من التعاسة أكبر من قدر السعادة، فإن نفعي القواعد سيتبنى قاعدة «لا تعاقب البريء أبداً»، حتى ولو كانت هناك حالات تكون فيها معاقبة البريء سبباً في مزيد من السعادة، يفوق في قدره التعاسة، كأن يكون في ذلك ردعاً لمن يفكر في المزيد من جرائم العنف. وبالمثل، سيدعو نفعي القواعد إلى الوفاء بالوعد، لأن هذا يولد في العموم قدراً من السعادة يفوق التعاسة.

إن لنفعية القواعد فائدة عملية كبيرة، لدرجة تعفينا من القيام بحسابات معقدة في كل مرة يكون علينا فيها اتخاذ قرار أخلاقي. ويبدو من الفساد التمسك بقاعدة بدلاً من التعامل مع الحالة الفردية وحدها، إزاء الموقف الذي تدرك فيه أن السعادة الأكبر ستنجم عن الحنث بالوعد، وبقدر يفوق الوفاء به، و ـ بالنظر إلى أن تعاطفك الأخلاقي الأساسي يكمن في النظرة النفعية.

٣ ـ نظرية الفضيلة

تنبني نظرية الفضيلة وبشكل كبير على نظرية الأخلاق النيقوماخية (لدى أرسطو) (Nicomachean Ethics)، لذا تسمى أحياناً بالأرسطية الجديدة (neo-Aristotelianism). وعلى نقيض الكانطية والنفعية ـ اللتين تركزان على صواب أو خطأ الأفعال ـ يركز منظرو الفضيلة على الشخصية، ويهتمون بحياة المرء ككل، حيث إن السؤال المركزي لديهم هو: «كيف أعيش»؟ أما إجابتهم عن هذا السؤال: تحصن بالفضائل، فمن خلال هذا وحده تنعم بحياتك بوصفك إنساناً سوياً.

أ ـ التنعم بالحياة: يرى أرسطو أن الكل يريد أن ينعم بحياته، فاستخدم لذلك كلمة إغريقية، وهي (Eudaimonia)، وهي كلمة تترجم أحياناً بالسعادة العملية، إلا أن هذه الترجمة قد تكون مربكة، حيث رأى أرسطو أن من الممكن أن نشعر بمتعة جسمانية كبيرة من دون الوصول إلى هذه الـ(Eudaimonia) التي تنطبق على حياة كاملة، وليس

فقط على حالات بعينها، وقد تجد نفسك فيها من ساعة إلى أخرى. وربما كانت «السعادة الحقة» هي الترجمة الفُضْلى؛ ولكنها تجعل الـ(Eudaimonia) تبدو وكأنها حالة ذهنية ممتعة نصل إليها، وليست طريقة لأن تحيا حياتك بنجاح. واعتقد أرسطو أن هناك أنماط حياة معينة للعيش، تعمل على تعزيز التنعم بالحياة، تماماً كما إن هناك سبلاً معينة لرعاية شجرة كرز، يمكن أن تؤدي إلى النمو والازدهار والإثمار.

ب ـ الفضائل: قال أرسطو إن تحصيل الفضائل هو وسيلة لازدهار الحياة الإنسانية. ولكن ما هي الفضيلة؟ إنها نمط سلوكي وشعور حسي: توجه نحو فعل، ورغبة، وإحساس بصور معينة وفي مواقف ملائمة. ويرى أرسطو، على النقيض من كانط، أن الإحساس بعواطف ملائمة يعد أمراً مركزياً لحسن العيش. وليست الفضيلة بالعادة غير الدالة على التفكير، ولكنها تشتمل على حكم عاقل حول رد الفعل المناسب على الموقف الذي تواجهه.

ومن يمتلك فضيلة الكرم سوف يشعر ويتصرف ـ وفي المواقف الملائمة ـ بطريقة كريمة. وسيشتمل هذا على الحكم على كون الموقف ورد الفعل متناسبين. ولو كان الفاضل في موضع السامري الطيب فإن كليهما سيشعر بالعطف على ذلك الذي على قارعة الطريق، وسيتصرف بصورة خيرية تجاهه. والسامري الذي ساعد الضحية، فقط لأنه قام بحساب بعض الفوائد المستقبلية لنفسه، لن يكون تصرفه نابعاً من فضيلة، لأن الكرم ينطوي على العطاء من دون التفكير في ما سيعود عليك.

لو وصل السامري وقت هجوم اللصوص على هذه الضحية المسكينة، وكان لديه فضيلة الشجاعة، فلسوف يتغلب على الخوف ويواجه اللصوص، لأن جزءاً من الشجاعة ينطوي على امتلاك القدرة على قهر كل خوف.

والفضائل من قبيل الكرم والشجاعة ـ كما يرى منظرو الفضيلة ـ عبارة عن خصال، يحتاج إليها البشر لحسن العيش. ويبدو هذا كما لو أن الفرد الفاضل يتخير لنفسه فضائل بعينها من بين باقة فضائل، أو كما لو أن الشخص الذي امتلك فضيلة معينة بدرجة كبيرة، يمكن أن يكون شخصاً فاضلاً. وسيكون هذا من باب إساءة الفهم. وبالنسبة إلى أرسطو، إن الشخص الفاضل هو الذي أحدث تناغماً بين فضائله كافة، فلا بد من أن تكون نسيجاً واحداً، يمثل حياة فاضلة للمرء.

ـ نقد نظرية الفضائل

(١) **أي الفضائل ينبغي تبنيها؟** من بين صعوبات نظرية الفضيلة القيام بتحديد ماهية أنماط السلوك والرغبة والشعور التي يمكن أن تعد فضائل. ورد منظرو الفضيلة هو أنها تلك التي يحتاجها الإنسان لكي ينعم في حياته، إلا أن هذا لا يسعدنا كثيراً. وكثيراً ما يقدم منظرو الفضيلة قوائم بفضائل من قبيل الرحمة، والأمانة، والشجاعة، والكرم، والولاء، وخلاف ذلك. كما يحللون هذه الفضائل ببعض التفصيل. ولكن عدم وجود تداخل كامل بين قوائمهم يفتح الباب

للجدال حول تلك التي ينبغي تبنيها. وليست أسس تحديد ماهية الفضيلة واضحة على الدوام.

الخطورة هنا، هي أن منظري الفضيلة يعدون تعريف أحكامهم المسبقة، وسبلهم المفضلة للحياة، هي الفضائل، بينما يرون في الأنشطة التي يمقتونها رذائل، فمن يحب الطعام الجيد والخمر، بوسعه أن يعتبرهما من أسس التنعم بالحياة، وبالتالي يكون حب الطعام الجيد والخمر فضيلة. وقد يرى مؤيد الزواج لمرة واحدة أن الإخلاص لشريك الحياة فضيلة؛ أما أي منظر للزواج غير المقتصر على امرأة واحدة، فسيجد حججاً تدعم الاستقلال الجنسي. وبالتالي فإن من الممكن استخدام نظرية الفضيلة ستاراً فكرياً، يعمي عن الأحكام المسبقة التي انبنت عليها. والأكثر من هذا، لا يميل منظّر الفضيلة إلى تقبل سوى سبل السلوك والرغبة والإحساس التي يراها مجتمع معين فاضلة، وبالتالي تنبثق النظرية بوصفها نظرية محافظة بالضرورة، ذات مدى محدود، لتغيير ذلك المجتمع على أسس أخلاقية.

(٢) الطبيعة الإنسانية: من الانتقادات الأخرى لنظرية الفضيلة أنها تستلزم أن يكون هناك ما يسمى بالطبيعة الإنسانية، وبالتالي هناك بعض الأنماط السلوكية والشعورية العامة التي تتلاءم مع البشر كافة. وتحدى كثيرون من الفلاسفة مثل هذا الرأي، وهم يعتقدون أن من الخطأ الخطير أن نفترض أن الطبيعة البشرية موجودة. وسوف أعود إلى هذا الموضوع في القسم المتعلق بالمذهب الطبيعي (Naturalism).

ثانياً: الأخلاق التطبيقية

حددت في هذا الفصل حتى الآن ثلاثة أنماط أساسية للنظرية الأخلاقية. ومن الواضح أنها ليست الأنماط الوحيدة للنظرية الأخلاقية، إلا أنها الأهم. علينا الآن أن نلقي نظرة على كيفية تطبيق الفلاسفة لنظرياتهم المتعلقة بالقرارات الأخلاقية الواقعية، لا المتخيلة. ويعرف هذا بالأخلاق التطبيقية. ولكي نصور أنواع الاعتبارات ذات الصلة بالأخلاق التطبيقية، سنركز على مسألة أخلاقية، وهي تتعلق تحديداً بالقتل الرحيم (Euthanasia).

ـ القتل الرحيم (Euthanasia)

هي مسألة تتعلق بما إذا ما كان القتل الرحيم مبرراً أم لا، نشأت من خلال التعامل مع حالات المسنين أو المصابيين بأمراض مزمنة، وبخاصة أولئك الذين يعانون آلاماً فظيعة، فلو كان هناك شخص يتألم إلى درجة أن فرص الحياة تكاد تكون معدومة، فهل من المقبول أخلاقياً أن ننهي حياته بفصل أجهزة الإعاشة عنه، أو حتى بتناوله لدواء مميت؟ تلك مسألة أخلاقية عملية، يجد الأطباء أنفسهم مضطرين إلى تناولها.

وكما هو الحال مع الأخلاق التطبيقية، فإن المسائل الفلسفية الناشئة عن التعامل مع هذه المسألة، ليست جميعها بالمسائل الأخلاقية، فنجد في البداية أن هناك عدداً من الفوارق المهمة التي يمكننا أن نقيمها بين أنماط القتل الرحيم. أولاً، هناك القتل الرحيم

الطوعي، أي حينما يرغب المريض في الموت، ويعبر عن هذه الرغبة. وهو في العادة نوع من الانتحار بمساعدة الغير. ثانياً، هناك القتل الرحيم غير الطوعي، حيث لا يرغب المريض في الموت، ولكن يتم تجاهل هذه الرغبة. وهو الأمر الذي يجعله قتلاً في أغلبية الحالات وليس كلها. ثالثاً، القتل الرحيم اللاإرادي، حينما يكون المريض فاقد الوعي، أو في وضعية لا تمكنه من التعبير عن رغبته. وسوف نركز هنا على مسألة أخلاقية القتل الرحيم الطوعي.

من الواضح أن النظرية الأخلاقية العامة التي يتبناها الفرد هي التي تحدد تجاوبه مع مسائل بعينها، فالمسيحي الذي يقتنع بالنظرية الأخلاقية المبنية على الواجب، أقرب إلى أن يتعامل مع مسألة القتل الرحيم بصورة مختلفة عن الشخص الذي يقتنع بنظرية التبعات التي وضعها جون ستيوارت ميل، أي النفعية. ولسوف يكون لدى المسيحي شك تجاه المبرر الأخلاقي للقتل الرحيم الطوعي، لكونه يتعارض مع الوصية «لا تقتل». وليس الأمر بهذه البساطة، فقد يكون هناك تضارب بين هذه الوصية، ووصية العهد الجديد التي تدعو إلى محبة الجار، فلو كان هناك شخص يعاني ألماً مبرحاً، ويرغب في الموت، فسيكون من باب المحبة أن تساعده وتنهي حياته. ومن شأن شخص مسيحي أن يقرر وجاهة أي من هذين الوصيتين، فيطبقها.

وبالمثل، فإن الشخص الذي يتبنى نظرية كانط الأخلاقية، قد يشعر أن من واجبه ألا يقتل، حيث يتعارض القتل مع رأي كانط

القائل إن علينا التعامل مع الآخرين باعتبارهم غايات لا وسائل لغايات، وبالتالي أن نحترم إنسانيتهم. لكن هذه النسخة نفسها من الأمر الجازم يمكنها ـ في حالة القتل الرحيم الطوعي ـ أن تقدم تبريراً أخلاقياً لإنهاء حياة إنسان، إن كان هذا هو ما يرغبه المريض، ومع هذا فهو عاجز عن فعله من دون مساعدة أحد.

سيرى النفعي القضية في ضوء مختلف كلية، فبالنسبة إليه لن يكون مكمن الصعوبة في تضارب الواجبات، بل في كيفية حساب التأثيرات والأفعال الممكنة، فالفعل الذي سيتسبب في أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من البشر ـ أو على الأقل تفوق السعادة على التعاسة ـ سيكون هو الفعل الصائب أخلاقياً. وسيضع النفعي في الاعتبار التبعات بالنسبة إلى المريض. فلو بقي المريض حياً، سوف يشعر بآلام مبرحة، وربما يموت سريعاً في كل الأحوال. ولو كان المريض سيموت بالقتل الرحيم، فسينتهي ألمه، وكذلك تتبدد أية قدرة على السعادة. وليس هذه التأثيرات الوحيدة التي يمكن وضعها في الحسبان، فهناك عدد من الآثار الجانبية، مثلاً إن موت المريض بالقتل الرحيم قد يتسبب في كرب أقرباء المريض. كما إن القيام بالقتل الرحيم قد ينطوي على خرق للقانون، وقد يتعرض الشخص الذي ساعد المريض على الموت لعواقب قضائية. وهو ما يثير مسألة أخلاقية خرق القانون عموماً.

ومن بين الآثار الجانبية للقيام بالقتل الرحيم أنه قد يسهل على الأطباء معدومي الضمير قتل المرضى، مع زعم أنها كانت رغبتهم.

وكثيراً ما يشير معارضو القتل الرحيم إلى أن أساليب الإبادة التي اتبعها هتلر، تمت تجربتها للمرة الأولى على ضحايا برنامج القتل الرحيم غير الطوعي. وربما يسهل القتل الرحيم على المرء استحضار سياسة للقتل الرحيم غير الطوعي. سيقوم النفعي بحساب تبعات الفعل حتى يقرر ما إذا كان فعل القتل الرحيم مبرراً أخلاقياً أم لا.

سيعمل منظَر الفضيلة على مقاربة قضية القتل الرحيم بصورة مختلفة نوعاً، مع التركيز على شخصية الشخص الذي قام بالقتل الرحيم. وفي قتل شخص آخر ما يتناقض مع كل من فضيلة العدل وفضيلة فعل الخير ـ وبالأخص مع القتل الرحيم الطوعي ـ حينما يكون في الموت فائدة تعود على الشخص الآخر، وهنا فإن فضيلة فعل الخير تتيح ذلك. وستبقى فضيلة العدل معارضة له حتى في هذه الحالة. لن يحدد منظر الفضيلة قواعد سلوكية صارمة، ولكنه سيكون حساساً تجاه تفاصيل تلك الحالة بعينها.

وكما يتبين من هذا النقاش الموجز حول إحدى الإشكاليات الأخلاقية التطبيقية، من النادر أن تكون هناك أجوبة سهلة نحو ما يتوجب علينا القيام به. ومع هذا فإننا نجبر باستمرار على إصدار أحكام أخلاقية. وتثير باستمرار التطورات المعاصرة في التقنيات، وعلوم الوراثة، مسائل أخلاقية جديدة حول الحياة والموت، فنجد في العلوم الطبية أن تطوير إمكانية التخصيب خارج الجسد، وكذلك الهندسة الوراثية، يطرحان مسائل أخلاقية صعبة، وكذلك الطفرات التقانية، من قبيل تلك التي حدثت في مجال علوم الكومبيوتر التي

تتيح الاطلاع على المعلومات الشخصية، وبدرجة لم يكن لأحد أن يحلم بها. وجلب وباء الإيدز معه نطاقاً عريضاً من المسائل الأخلاقية، فمتى يكون من المقبول أن نجبر أي شخص على إجراء اختبار فيروس الإيدز؟ ومن المفيد إيضاح المقاربات الممكنة لمثل تلك المشكلات. وغالباً ما لا تتخذ المساهمة الفلسفية المفيدة شكل تطبيق نظرية أخلاقية، فيحسن الفلاسفة تحديد أخطاء التفكير العقلاني في مثل هذا النقاش، أي الأخطاء التي تتحول إلى نقاط منطقية أكثر منها أخلاقية. ولكن تبقى الحقيقة أن القرارات الأخلاقية هي أصعب قراراتنا وأهمها. ونحن المسؤولون عن خياراتنا بصورة مطلقة.

ثالثاً: الأخلاق وما بعد الأخلاق

تعد أنماط النظرية الأخلاقية الثلاثة التي فحصناها حتى الآن ـ الواجب والتبعات والفضيلة ـ أمثلة على النظريات من الدرجة الأولى. بمعنى أنها نظريات تتعلق بسلوكياتنا. كما يهتم فلاسفة الأخلاق كذلك بمسائل الدرجة الثانية، وهي مسائل لا تتعلق بما ينبغي علينا فعله، ولكن بمكانة النظريات الأخلاقية. وعادة ما يعرف هذا التنظير للنظريات الأخلاقية باسم الأخلاق العليا. ومن مسائل الأخلاق العليا النموذجية: «ما معنى (صائب) في السياق الأخلاقي»؟ ولسوف أتناول هنا ثلاثة أمثلة على نظريات ما بعد الأخلاق: المذهب الطبيعي الأخلاقي، ومذهب النسبية الأخلاقية، والنزعة الانفعالية.

١ ـ المذهب الطبيعي الأخلاقي (Ethical Naturalism)

من بين المسائل التي نوقشت على نطاق واسع، في القرن العشرين، تلك المسألة المتعلقة بما إذا كانت ما سميت بنظريات الأخلاق الطبيعية مقبولة أم لا. والنظرية الأخلاقية الطبيعية هي نظرية مبنية على فرضية أن الأحكام الأخلاقية تنجم مباشرة عن حقائق قابلة للاكتشاف علمياً، وهي في الأغلب حقائق تتعلق بالطبيعة البشرية.

تنطلق الأخلاق النفعية من توصيف للطبيعة البشرية إلى وجهة نظر تتعلق بالسلوك الأمثل. ويستخدم النفعي مقياساً علمياً لنوعية ولقدْر سعادة كل شخص من أجل أن يبين ما هو صواب وما هو خطأ. وعلى النقيض من ذلك، فإن الأخلاق الكانطية وثيقة الصلة بالنفسية البشرية، ومن المفترض أن الواجب النوعي نابع من اعتبارات منطقية لانفسية.

ـ نقد المذهب الطبيعي الأخلاقي

(١) **التميز بين الحقيقة والقيمة**: يعتقد كثيرون من الفلاسفة أن النظريات الأخلاقية الطبيعية كافة مبنية على خطأ، ألا وهو العجز عن تبيان أن الحقائق والقيم شيئان مختلفان. ويقول من يعارض الطبيعية ـ اللاطبيعيون ـ إن أي توصيف مبني على الواقع لم يؤد أبداً إلى أي حكم على القيمة، فهناك حاجة دوماً إلى برهان إضافي. وهو ما يعرف أحياناً بقانون هيوم، حيث كان ديفيد هيوم من بين أوائل من أشاروا إلى أن الفلاسفة الأخلاقيين غالباً ما ينتقلون من مناقشة «الماهية» إلى مناقشة «ما ينبغي أن يكون» من دون المزيد من البراهين.

ويقول اللاطبيعيون إن هذا البرهان الإضافي المطلوب لسلاسة الانتقال من الحقائق إلى القيمة، أو كما هو القول أحياناً، من «يكون» إلى ما «ينبغي أن يكون»، هو برهان محال، حيث إن الحقيقة والقيمة نطاقان مختلفان، ولا توجد صلة منطقية بين السعادة البشرية مثلاً والقيمة الأخلاقية. وبحسب ما يقول مور (G. E. Moore) (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨)، يستعمل اللاطبيعيون أحياناً مصطلح المغالطة ذا النزعة الطبيعية (Naturalistic Fallacy)، من أجل توصيف الخطأ المزعوم المتمثل في البرهنة على الحقائق من خلال القيمة، وهي مغالطة صارت نمطاً للبرهان الفاسد.

ومن البراهين التي استخدمها اللاطبيعيون لتدعيم موقفهم البرهان المعروف بـ «برهان السؤال المفتوح».

(٢) **برهان السؤال المفتوح**: هذا البرهان الذي كان مور أول من استعمله هو مجرد وسيلة لإيضاح معتقدات المرء في ما يتعلق بالأخلاق. إنه وسيلة لتبيان أن أغلبنا ـ وفي طريقة تفكيرنا في مصطلحات من قبيل «الخير» أو «الحق» ـ رفض بالفعل المقاربة الطبيعية.

هذا البرهان هو كما يلي: أولاً، يفترض تناول أي تقرير لحقيقة أن تنبع منه استنتاجات أخلاقية، فربما كان من الحقائق مثلاً، أن من بين كافة الخيارات المتاحة للسامري الطيب أن مساعدة الرجل المسروق كان هو الخيار الذي سيضفي أكبر قدر من السعادة على أكبر عدد من البشر. ووفق التحليل النفعي ـ الذي يمثل صورة عن المذهب

الطبيعي الأخلاقي ـ سيكون من المنطقي أن تكون مساعدة الرجل فعلاً أخلاقياً. وسيشير اللاطبيعي الذي يستعين ببرهان السؤال المفتوح إلى عدم وجود شيء متسق منطقياً في قولنا: «من المحتمل أن يثير هذا الفعل أكبر قدر من السعادة لدى أكبر عدد من البشر، ولكن هل يعد هذا بالفعل الصائب أخلاقياً»؟ ولو كانت هذه النسخة من المذهب الطبيعي صحيحة، فلن يكون من المهم طرح مثل هذا السؤال: إذ ستكون الإجابة واضحة. ويبقى السؤال مفتوحاً، في نظر اللاطبيعيين.

سيقول اللاطبيعي إن من الممكن طرح هذه النوعية نفسها من المسائل حول أي موقف يفترض فيه أن يستثير توصيف الصفات الطبيعية استنتاجاً أخلاقياً، فبرهان السؤال المفتوح هو وسيلة تدعم بها اللاطبيعية شعار «لا (ينبغي أن يكون) من (يكون)».

(٣) لاطبيعة بشرية: هاجم فلاسفة آخرون ـ من قبيل جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) في محاضرته «الوجودية والإنسانية» (Existentialism and Humanism) ـ الأخلاق ذات النزعة الطبيعية (وعلى الأقل النوع الذي يقول إن الأخلاق تتحدد بحقائق عن الطبيعة البشرية) من زاوية مختلفة. وقالوا إن من الخطأ أن نفترض ـ كما تفعل نظرية الفضيلة ـ أن هناك شيئاً من قبيل الطبيعة البشرية. وهم يقولون إن هذه الصورة من التوصيف الذاتي، هي إنكار للمسؤوليات التي يحملها كل منا. علينا جميعاً أن نختار قيمة لأنفسنا، ولا توجد إجابة بسيطة عن المسائل الأخلاقية. ولا يمكننا أن

نتوصل إلى ما يمكننا القيام به من توصيف علمي لماهية العالم؛ ولكننا مجبرون على الرغم من ذلك على اتخاذ قرارات أخلاقية. ومن سمات الشرط الإنساني أننا نصدر أحكام قيمة، ولكن من دون أي مرشد خارجي سوى أنفسنا، فالطبيعية في الأخلاق عبارة عن إنكار مضلل للذات، لحرية خيارنا لأنفسنا.

٢ ـ النسبية الأخلاقية

من الحقائق التي لا تقبل الجدل أن للمنتمين إلى المجتمعات المختلفة عاداتهم وأفكارهم المختلفة، بخصوص الصواب والخطأ. ولا يوجد إجماع عالمي على صواب أو خطأ الفعل، حتى ولو كان هناك تداخل بين تلك الآراء. ولو تأملنا في تغير الآراء الأخلاقية من مكان إلى مكان، ومن عصر إلى عصر فسيستهوينا الاعتقاد بعدم وجود حقائق أخلاقية مطلقة، ولكن الأخلاق تبقى نسبية ومتعلقة بالمجتمع الذي ينشأ فيه المرء. ووفق هذا الرأي، وحيث كان الرق مقبولاً أخلاقياً في اليونان القديمة، ولكنه لم يعد مقبولاً في أوروبا اليوم، فكان الرق صواباً لدى الإغريق، إلا أنه خطأ لدى الأوروبيين اليوم. يجعل هذا الرأي ـ الذي يعرف بالنسبية الأخلاقية ـ من الأخلاق مجرد توصيف للقيم التي يعتنقها مجتمع بعينه، في عصر بعينه. وهو رأي أخلاقي يتعلق بطبيعة الأحكام الأخلاقية، حيث يمكن الحكم على صواب أو خطأ الأحكام الأخلاقية بالنسبة إلى مجتمع بعينه، فلا توجد أحكام أخلاقية مطلقة: بل كلها نسبية. وتتعارض النسبية

الأخلاقية بشكل واضح مع الرأي القائل إن بعض الأفعال صائبة أو خاطئة بصورة مطلقة، وهو رأي يعتنقه بعض الذين يعتقدون أن الأخلاق تتألف من أوامر الإله للإنسانية.

وكثيراً ما تزاوج النسبية هذا التقييم للأخلاق مع اعتقاد أن علينا ـ بما أن الأخلاق نسبية ـ ألا نتدخل في عادات المجتمعات الأخرى، على أساس عدم وجود نقطة محايدة، يمكن من خلالها إصدار الحكم. شاعت وجهة النظر هذه بالأخص بين علماء الإناسة، وربما كان هذا في جزء منه، لأنهم أول من يرون الخراب الذي يحل بالمجتمعات الأخرى، عن طريق استجلاب القيم الغربية، من دون تفكير. وحينما تمتلك النسبية الأخلاقية هذا المكون المضاف ـ الذي يشير إلى كيفية تعاملنا مع المجتمعات الأخرى ـ فإنها تعرف عادة باسم النسبية المعيارية (Normative Relativism).

ـ نقد النسبية الأخلاقية

(١) هل يعاني القائلون بالنسبية من عدم الاتساق؟ يتهم أصحاب نظرية النسبية الأخلاقية أحياناً بعدم الاتساق، لأنهم يقولون إن كلّ الأحكام الأخلاقية نسبية، ولكنهم في الوقت ذاته يريدون منا أن نعتقد أن نظرية النسبية الأخلاقية نظرية صائبة بصورة مطلقة. وهي إشكالية مهمة تواجه مؤيد النظرية الذي هو نسبي كذلك في ما يتعلق بالحقيقة، أي إنّه شخص يعتقد بعدم وجود شيء اسمه الحقيقة المطلقة، بل هي حقائق تتصل بمجتمعات بعينها. وهذا النوع لا يمكنه القول إن أية نظرية هي صحيحة بشكل مطلق.

ومع هذا، يُتهم منظرو النسبية المعيارية، بالتأكيد، بعدم الاتساق. ويعتقدون أن جميع الأحكام الأخلاقية تتعلق بمجتمعك، وكذلك يعتقدون أن على المجتمعات ألا تفرض نفسها بعضها على بعض. ومع هذا فإن هذا الاعتقاد الثاني يعد بالتأكيد مثالاً على حكم أخلاقي مطلق، حكم لا يتوافق تماماً مع المقدمة المنطقية للنسبية المعيارية. وهذا نقد يدين النسبية المعيارية.

(٢) ما الذي يعد مجتمعاً؟ تغمض ماهية المجتمع على منظري النسبية الأخلاقية، فنجد مثلاً، في بريطانيا المعاصرة، أفراداً من ثقافات فرعية، يعتقدون أن من المقبول أخلاقياً استخدام المخدرات الممنوعة في أغراض ترويحية عن النفس، فعند أية نقطة يكون هذا المنظِّر مستعداً لأن يرى هذه الثقافات الفرعية مجتمعات منفصلة، وبالتالي يكون لها أخلاقياتها الخاصة المحصنة ضد نقد الثقافات الأخرى؟ لا توجد إجابة واضحة عن هذا السؤال.

(٣) لا نقد أخلاقياً لقيم مجتمع: تظهر صعوبة أخرى في ما يتعلق بالنسبية الأخلاقية، حتى مع استيفاء هذا النقد السابق. وهي لا تترك الفرصة لإمكانية النقد الأخلاقي للقيم المركزية في أي مجتمع. إذا تم تعريف الأحكام الأخلاقية تبعاً لقيم المجتمع المركزية، فلن يمكن لأي ناقد لتلك القيم المركزية أن يستعمل البراهين الأخلاقية ضدها. وفي مجتمع يكون فيه الرأي السائد منع المرأة من التصويت، فإن كل من يدعو إلى منح المرأة حق الاقتراع، سيكون قد اقترح شيئاً غير أخلاقي بالنسبة إلى قيم ذلك المجتمع.

٣ ـ النزعة الانفعالية (Emotivism)

من نظريات الأخلاق المهمة ما يعرف باسم النزعة الانفعالية أو اللاإدراكية. ويقول منظرو النزعة الإنفعالية ـ من قبيل أ. ج. آير (A. J. Ayer) (١٩١٠ ـ ١٩٨٨) في الفصل السادس من كتابه **اللغة، الحقيقة، والمنطق** (*Language, Truth and Logic*)، إن التقارير الأخلاقية كافة خاوية من المعنى. وهي لا تعبر عن أية حقيقة البتة؛ وما تعبر عنه ليس سوى عواطف المتكلم. كما إن الأحكام الأخلاقية خاوية من المعنى، فهي مجرد تعبيرات وجدانية، مثلها مثل الزمجرة، والتنهد، أو الضحك.

وحينما يقول أحدهم إنّ «التعذيب خطأ»، أو «ينبغي عليك قول الصدق»، فإنه لا يقوم سوى بتبيان شعوره تجاه التعذيب أو قول الصدق. وليس ما يقوله بصدق أو بكذب، فلا فرق بينه، في كثير أو قليل، وبين أن تصيح صيحة استياء «بووو!» ما أن يرد ذكر التعذيب، أو صيحة تشجيع «هووراي!»، حينما يكون الحديث عن قول الصدق. والحقيقة أن النزعة الإنفعالية سميت أحياناً بنظرية بوو/هووراي، فمثل تلك الصيحات محاولات لتشجيع الغير على مشاركتك مشاعرك، وبالتالي يحاول المتكلم، من خلال التقارير الأخلاقية، أن يقنع غيره بتبني أسلوب تفكيره تجاه قضية معينة.

ـ نقد النزعة الانفعالية

(١) البرهان الأخلاقي مستحيل: من بين أوجه انتقاد النزعة الإنفعالية أنها لو كانت صحيحة، فعندها تستحيل البراهين الأخلاقية

كافة. وأقرب ما يمكننا بلوغه في البرهان الأخلاقي، سيكون عندئذ عبارة عن شخصين يعبران عن عواطفهما لبعضهما، أو ما يكافئ أن يصيح أحدهما «بووو!»، بينما يصيح الآخر «هووراي!». ولكن الزعم هو أن لدينا جدالاً جاداً حول القضايا الأخلاقية، وبالتالي تكون النزعة الإنفعالية زائفة.

ولا تجد النزعة الانفعالية في مثل هذا النقد أي تهديد للنظرية، فهناك العديد من أنواع البراهين المختلفة التي تستعمل في ما يسمى بالجدال الأخلاقي. وعند مناقشة المسألة الأخلاقية التطبيقية المتعلقة بما إذا كان الإجهاض، وفق رغبة الحامل، مقبولاً أخلاقياً أم لا، فإن محور النقاش هنا عبارة عن مسألة حقيقية. ربما تعلقت المسألة بالعمر الذي يمكن عنده للجنين أن يبقى حياً خارج الرحم، وهنا يكون مثار الجدل. أو أن يكون أطراف الجدل الأخلاقي مهتمين بتعريف مصطلحات أخلاقية من قبيل «الصواب»، «الخطأ»، «المسؤولية»، وما إلى غير ذلك، فمؤيد النزعة الانفعالية سيرى المعنى في مثل هذا النقاش. والأحكام الأخلاقية الفعلية من قبيل «قتل الناس خطأ» هي التي تعد مجرد تعبير عن العاطفة.

وهكذا يوافق الانفعالي على وجود بعض الجدل ذي المعنى حول القضايا الأخلاقية، إلا أن النقاش يتحول إلى تعبير، بلا معنى، عن العواطف، حينما يصدر أطراف هذا الحوار أحكاماً أخلاقية فعلية.

(٢) **تبعات خطيرة**: النقد التالي للنزعة الانفعالية يقول إنها حتى ولو كانت صحيحة، فإنها تحمل معها تبعات خطيرة، فلو اعتقد الكل

أن تقريراً من قبيل «القتل خطأ» يكافئ صياحك «القتل...ياك!»، فعندها ينهار المجتمع.

ووجهة نظر تقول ـ كما تقول وجهة النظر الكانطية ـ إن الأحكام الأخلاقية تنطبق على الجميع ـ أي أنها لا شخصية ـ تعلل التزام الأفراد بقانون أخلاقي مقبول عموماً. ولكن إذا صار كل ما نقوم به عند إصدار حكم أخلاقي هو التعبير عن عواطفنا، فلن تبدو طبيعة الأحكام التي نصدرها مهمة كثيراً. وبوسعنا القول «تعذيب الصغار صواب»، إذا كانت هذه هي مشاعرنا. ولن يتسنى لأحد الدخول في برهان أخلاقي ذي بال معنا حول هذا الحكم. وأفضل ما يمكنه القيام به هو التعبير عن مشاعره الأخلاقية الخاصة تجاه الموضوع.

وليس هذا في حقيقته برهاناً ضد النزعة الانفعالية، فهو لا يتحدى النظرية مباشرة، بل هو مجرد إشارة إلى المخاطر المحدقة بالمجتمع، عند القبول بالنزعة الإنفعالية على نطاق واسع، وتلك مسألة منفصلة.

خلاصة

كما نرى في هذه المناقشة الموجزة، إن الفلسفة الأخلاقية بحر واسع ومتلاطم، فمال فلاسفة ما بعد الحرب، من البريطانيين والأمريكيين، إلى التركيز على مسائل ما بعد الأخلاق. وشهدت السنوات الأخيرة تحول انتباههم نحو إشكاليات الأخلاق التطبيقية،

من قبيل أخلاقية القتل الرحيم، والإجهاض، وإجراء الأبحاث على الأجنة، والتجارب على الحيوانات، والعديد من المواضيع الأخرى. وعلى الرغم من عدم تقديم الفلسفة ردوداً شافية على هذه المسائل، أو أية مسائل أخلاقية أخرى، إلا أنها تقدم مفردات وإطار عمل، يمكن من خلاله مناقشة مثل هذه المسائل بصورة عاقلة.

■ **لمزيد من القراءة والاطلاع**

كتاب جيمس راشيل (James Rachel) **عناصر الفلسفة الأخلاقية** (*The Elements of Moral Philosophy*) (٢٠٠٣) مقدمة موجزة ممتازة للأخلاق. ومن الكتب الجيدة الأخرى في هذا المجال كتاب سايمون بلاكبيرن (Simon Blackburn) (*Ethics: A Very Short Introduction*) (٢٠٠٣)، وطبع في الأصل تحت عنوان **أن تكون صالحاً** (*Being Good*) (٢٠٠١).

وكتاب ريتشارد نورمان (Richard Norman) **الفلاسفة الأخلاقيون** (*The Moral Philosophers*)(١٩٩٨) عبارة عن تمهيد جيد لتاريخ الأخلاق، ويشتمل على اقتراحات قراءة تفصيلية.

أما أفضل تقديم لمذهب النفعية، فهو كتاب غوناثان غلوفر (Jonathan Glover) **النفعية ومنتقدوها** (*Utiliraianism and its Critis*) (١٩٩٠). ويشتمل على مقتطفات من أهم كتابات بنتام وميل، وكذلك على آخر الكتابات حول النفعية وفروعها. تمثل بعض مادة الكتاب مستوى متقدماً من المناقشة، ولكن تمهيد غلوفر قبل كل قسم مفيد في فهمه. وكتاب روجر كريسب (Roger Crisp) **رأي ميل في النفعية** (*Mill on Utilitarianism*) (١٩٩٨) كتاب رائع في هذا الصدد. أما كتاب ج. ج. سي سمارت (J.J.C. Smart)، وبيرنارد ويليامز (Bernard Williams) **الآراء المؤيدة والمعارضة للنفعية** (*Utilitarianism For and Against*) (١٩٧٣)، فيضم بين دفتيه نقاشاً كلاسيكياً حول نزعة النفعية.

وفي ما يتعلق بموضوع الأخلاق التطبيقية، نجد أن كلاً من كتاب جوناثان غلوفر **التسبب في الموت وإنقاذ الحياة** (*Causing Death and Saving Lives*) (١٩٧٧)، وكتاب بيتر سينغر (Peter Singer) **الأخلاق العملية** (*Practical Ethics*) (١٩٩٣) ممتعان وسهلا الفهم. وكتاب آخر حرره بيتر سينغر تحت عنوان **الأخلاق التطبيقية** (*Applied Ethics*) (١٩٨٦)، وجمع فيه مجموعة ممتازة من المقالات. كما قام بتحرير كتاب آخر اسمه **مدخل إلى الأخلاق** (*A Companion to Ethics*) (١٩٩١) وهو عبارة عن تمهيد مهم لنطاق عريض من موضوعات فلسفة الأخلاق. أما كتاب آن طومسون (Anne Thomson)، **تعقل نقدي في الأخلاق** (*Critical Reasoning in Ethics*) (١٩٩٩)، فهو دليل مفيد إلى تطبيق الفكر النقدي على المسائل الأخلاقية.

وكتابا ج. ل. ماكي (J. L. Mackie) **الأخلاق: ابتكار الصواب والخطأ** (*Ethics: Inventing Right and Wrong*) (١٩٧٧) ووارنوك (G. J. Warnock) **الفلسفة الأخلاقية المعاصرة** (*Contemporary Moral Philosophy*) (١٩٦٧) عبارة عن تقديم للفلسفة الأخلاقية، ويستحقان القراءة على الرغم من صعوبة التناول.

الفصل الثالث

السياسة

ما هي المساواة؟ ما هي الحرية؟ هل هي أهداف تستحق؟ وكيف يمكن تحقيقها؟ ما هي مبررات فرض الدولة قيوداً على حرية من يخترق القانون؟ هل هناك ظروف تحتم عليك خرق القانون؟ تلك مسائل تهم الجميع. لذا حاول الفلاسفة السياسيون العمل على الرد عليها بوضوح، فالفلسفة السياسية موضوع هائل، يتداخل مع الأخلاق، والاقتصاد، والعلوم السياسية، والتاريخ والأفكار. وعادة ما يكتب الفلاسفة السياسيون تجاوباً مع الأوضاع السياسية التي يجدون أنفسهم فيها. وتكتسب المعرفة التاريخية أهمية خاصة في هذا المجال، وذلك لفهم براهين الفلاسفة. ومن الواضح أن مثل هذا الكتاب لا يحوي فرصة لأي تمهيد تاريخي، فقدمت لمن يهتم بتاريخ الأفكار نصائح، أراها مفيدة لمزيد من القراءات عند نهاية الفصل.

وسوف أركز في هذا الفصل على المفاهيم السياسية المحورية بشأن المساواة، والديمقراطية، والحرية، والعقاب، والعصيان المدني، وفحص المسائل الفلسفية التي تثيرها هذه المفاهيم.

أولاً: المساواة

كثيراً ما يتم تقديم المساواة هدفاً سياسياً، من المثالية أن نصبو إليه. ويعرف أولئك الذين ينادون بصورة معينة من صور المساواة باسم «المساواتيين». أما الدافع وراء تحقيق هذه المساواة، فغالباً ما يكون أخلاقياً، حيث يمكن إرجاعه إلى اعتقاد مسيحي بأننا سواسية جميعاً أمام الرب، أو كذلك إلى اعتقاد كانطي في عقلانية المساواة بين البشر كلهم، أو ربما إلى معتقد نفعي بأن التعامل مع الكل، على قدم المساواة، هو أفضل سبيل لزيادة قدر السعادة. ويقول المساواتيون إن على الحكومات أن تبذل جهدها للانتقال من مرحلة الاعتراف بحق المساواة الأخلاقية إلى توفير نوع من المساواة بين أفراد شعوبها.

ولكن، كيف لنا أن نفهم «المساواة»؟ من الواضح أن من غير الممكن أن يتساوى البشر في كل السمات، إذ يختلف الأفراد في ما بينهم من ناحية الذكاء، والجمال، والبراعة البدنية، والطول، ولون الشعر، ومكان الميلاد، والذوق في ارتداء الملابس، والعديد من السمات الأخرى. وسيكون من السخف القول بضرورة أن يكون

الجميع متساوين في جميع السمات وفي كل شيء. ولا يمكن تصور أن يتماثل البشر في كل شيء، كما ليس بالأمر الجذاب. ولا يمكن أن يكون مقصد المساواتيين تحول العالم إلى مكان لمستنسخين. ومع هذا، وبغضِّ النظر عن العبثية الواضحة في تأويل المساواة على أنها التماثل التام، يصرُّ بعض معارضي المساواتيين على تصوير الأمر على هذا النحو. وهذا يجعل من الفكرة هدفاً سهل المنال، لا يصعب إسقاطه. وهم يعتقدون أنهم دحضوا المساواتيين عندما نبهوا إلى مناطق الاختلاف بين البشر، أو عندما أشاروا إلى أنه، ومع إمكانية تحقيق شبه تماثل، إلا أن الناس سرعان ما سينقلبون إلى حالة أقرب إلى ما كانوا عليها في السابق. ولا ينجح هذا الهجوم إلا أمام النمط الفكاهي من هذه النظرية، ولا يجرؤ على تناول الأنماط الأكثر جدية منها.

تبقى المساواة إذاً مساواة في جوانب بعينها، وليس في الجوانب كلها. وحينما يعلن شخص ما أنه من المنادين بالمساواة، يكون من المهم أن نتبين ما يقصده هو نفسه بهذا الرأي، بمعنى أن كلمة «مساواة» التي تستعمل في السياق السياسي، تفقد معناها، ما لم يكن هناك تأويل لماهيتها، وتأويل لما يمكن أن يتساوى فيه البشر، وكذلك من هم هؤلاء البشر. إنّنا نجد المال من بين أهم الأشياء التي ينادي المساواتيون بالمساواة بين البشر فيها، وكذلك فرص العمل، والسلطات السياسية. وحتى مع اختلاف أذواق البشر وتفاوتها، إلا أن بوسع تلك الأشياء كافة أن تساهم بشكل كبير في تحقيق حياة

بهيجة تستحق. كما إن توزيع هذه العناصر بالتساوي وسيلة إلى أن يكتسب البشر قدراً متساوياً من الاحترام.

١ ـ التوزيع المتساوي للمال

يذهب المساواتي المتطرف إلى ضرورة التوزيع العادل للمال بين البشر البالغين كافة، حتى ينال كل فرد الدخل نفسه، والمال ضرورة حياة في أغلب المجتمعات؛ ومن دونه لن يتسنى الحصول على الطعام، أو المأوى، أو الكساء. قد يكون مبرر إعادة التوزيع هذه ـ مثلاً ـ قائماً على أسس نفعية، كونه وسيلة مؤكدة لتحقيق السعادة، وتقليل درجة المعاناة.

ـ نقد التوزيع المتساوي للمال

(١) **غير عملي وقصير العمر**: من الواضح أن التوزيع المتساوي للمال هدف صعب المنال، لأن المصاعب التطبيقية أمام التوزيع المتساوي للمال، داخل مدينة واحدة، مهمة هائلة لا يستهان بها؛ فكابوس لوجيستي أن تقوم بتوزيع المال بشكل عادل بين البشر البالغين كلهم. وهكذا، فإن أقصى ما يمكن أن يأمله هذا النوع من المساواتيين، من الناحية الواقعية، هو توزيع عادل أكثر للمال، ربما من خلال رصد رواتب محددة للبالغين جميعهم.

وحتى مع اقترابنا هذا من التوزيع المتساوي للثروة، إلا أنه سيكون قصير المدى. وقد يستخدم مختلف البشر أموالهم في

مصاريف شتى؛ لكن سرعان ما يستحوذ البارع والماكر والقوي منهم على ثروة الضعيف والأناني والجاهل. وهناك من سيهدر ماله سدى؛ بينما يدخره آخرون. وهناك من يقامر بماله ما إن يحصل عليه؛ وآخرون يسرقون لزيادة ما في جعبتهم بجعبتهم من مال. والوسيلة الوحيدة للحفاظ على آلية التوزيع العادل للثروة، هي تدخل سلطة أعلى من الجميع. وهو ما يعني التدخل في حياة البشر، والحد من حريتهم في فعل ما يحلو لهم.

(٢) التفاوت بين البشر يعني التفاوت في الحصص: من بين الاعتراضات الأخرى على أية محاولة لتحقيق التوزيع المتساوي للمال، أن البشر يتفاوتون في القدر الذي يستحقونه من المال، وفق طبيعة الأعمال التي يقومون بها، ومساهمتهم في المجتمع. لذلك نجد مثلاً أن هناك من يقول إن أثرياء الصناعة يستحقون الرواتب التي يدفعونها لأنفسهم بسبب مساهمتهم، الأكبر نسبياً، نحو أمتهم ككل، فهم يتيحون فرص العمل أمام الغير، ويزيدون من معدلات الرفاهية الإقتصادية في بلدانهم.

وحتى لو لم يكونوا يستحقون تلك المرتبات العالية، فربما كانت هذه المرتبات مطلوبة حافزاً لتنفيذ الأعمال بصورة أشد كفاءة، وعندها ستكون المنافع العائدة على المجتمع أكبر بكثير من التكاليف. ومن دونها لن يكون هناك الكثير مما يمكن تقديمه للكل. ولن يكون هناك من أحد يقبل أداء العمل، من دون حافز زيادة الراتب المالي.

نحن هنا أمام اختلاف أساسي بين المساواتيين، ومن يعتقدون أن عدم المساواة في الثروة بين الأفراد أمر مقبول. ومن المعتقدات الأساسية لدى أغلب المساواتيين أن الاختلافات الطفيفة في توزيع الثروة بين الأفراد هي وحدها المقبولة، وأن تلك الاختلافات ينبغي، وبصورة مثالية، أن تتماشى مع الاختلاف في الاحتياجات. وهو ما يطرح نقداً آخر لمبدأ التوزيع العادل للمال.

(٣) التفاوت بين البشر يعني التفاوت في الاحتياجات: يحتاج البعض إلى أموال أكثر ليعيش مقارنة بالبعض الآخر، فلن تكون فرص من يمكنه أن يعيش على رعاية طبية يومية، باهظة التكاليف، كبيرة في ظل وجوده في مجتمع، يتقيد فيه الفرد بحصة متساوية من إجمالي ثروة ذلك المجتمع، هذا ما لم يكن هذا المجتمع ثرياً بطبيعة الحال. ويمكن لأسلوب التوزيع، بناء على احتياجات الفرد، أن يحقق هدف احترام الانسانية ككل مقارنة بأسلوب التوزيع المتساوي للمال.

(٤) لا حق في إعادة التوزيع: يقول بعض الفلاسفة إن هدف إعادة توزيع المال، مهما بدا جذاباً، فإنه سيخرق حقوق الأفراد في التمسك بممتلكاتهم، وإن هذا الخرق خطأ أخلاقي على الدوام. يزعم هؤلاء الفلاسفة أن الحقوق دائماً ما تبز الاعتبارات الأخرى، ومنها الاعتبارات النفعية، فنجد أن روبرت نوزيك (Robert Nozick) (١٩٣٨ ـ ٢٠٠٢) في كتابه **الفوضى والدولة واليوتوبيا** *(Anarchy, State, and Utopia)*، يتخذ هذا الموقف، مركزاً على حق أساسي في الاحتفاظ بالملكية التي تم اكتسابها بشكل قانوني مشروع.

أمام مثل هؤلاء الفلاسفة مشكلة أن يحددوا ماهية هذه الحقوق، وكذلك مصدرها. وهم لا يعنون هنا الحقوق القانونية، مع أن مثل هذه الحقوق قد تتوافق مع الحقوق القانونية في أي مجتمع عادل. والحقوق القانونية هي تلك التي تحددها الحكومة، أو أية سلطة ملائمة. أما الحقوق محل النقاش فهي الحقوق الطبيعية التي لا بد، وبشكل مثالي، أن تكون المرشد عند صياغة القوانين. وتناول بعض الفلاسفة فكرة وجود الحقوق الطبيعية، فمن المعروف أن بنتام أنكر الفكرة، كونها «هراء على ساقين خشبيتين»، على حد تعبيره. وعلى الأقل، إن المدافع عن وجهة النظر التي تقول ليس للدولة حق في إعادة توزيع الثروة، لا بد أن تكون قادرة على تفسير مصدر حقوق الملكية المفترضة تلك، بدلاً من مجرد تأكيد وجودها. إلا أن دعاة الحقوق الطبيعية فشلوا في ذلك إلى حد كبير.

٢ ـ فرص العمل المتساوية

يعتقد كثيرون من دعاة المساواة بضرورة أن تكون الفرص متساوية أمام الجميع، حتى مع عدم وجود فرصة لتوزيع متساو للثروة. ومن بين المجالات التي نجد فيها قدراً كبيراً من عدم المساواة في التعامل، ذلك المجال الخاص بالتوظيف والعمل. ولا نعني بتساوي فرص التوظيف أن من الضروري إتاحة الفرصة أمام الجميع للقيام بأي عمل، يودون القيام به، بغض النظر عن قدراتهم، ومن الواضح أن فكرة أن كل من يريد أن يصبح طبيب أسنان أو جراحاً، لا بد أن

تتاح له فرصة القيام بذلك ـ مهما كان سوء درجة التنسيق بين العين واليد ـ هي فكرة عبثية. وما نعنيه بالمساواة في الفرص هو توافر فرصة متساوية لكل من يمتلكون مهارات ومقدرات القيام بذلك العمل المراد، فالنظرة إلى هذا، هي أنها عدم مساواة في المعاملة، حيث إن هناك من هو محظوظ، فيولد بجينات تكسبه إمكانات تفوق غيره، أو أن هناك من تلقى تعليماً أفضل، وبالتالي كان له قصب السبق في أيّ منافسة داخل سوق العمل. وتعتبر الدعوة إلى تساوي فرص التوظيف، أن الأمر مجرد جانب واحد من جوانب النقلة إلى تحقيق قدر أكبر من المساواة في المجالات الأخرى، ومنها المساواة في فرص التعليم.

وكان مبعث هذا الإلحاح على تحقيق المساواة في فرص التوظيف، هو ما كان قائماً من تفرقة عرقية وجنسية داخل أوساط مهن بعينها، فيقول المساواتيون بضرورة أن ينال كل من يمتلك المؤهلات المناسبة الفرصة نفسها عند التقدم إلى وظيفة بعينها. ويجب ألا يتعرض أحد لمعاملة مغايرة على أساس عرقي أو جنسي، إلا في حالات نادرة، يمكن أن يكون فيها عرق أو جنس بعينه من بين مؤهلات القيام بالعمل. وسيكون من المحال على امرأة مثلاً أن تتبرع بالحيوانات المنوية، وبالتالي لن يكون هناك أي انتهاك لمبادئ تساوي فرص العمل، لو أننا استبعدنا الإناث من التقدم لمثل هذه الوظيفة.

ويبلغ الأمر بالمساواتيين حداً يتعدى المطالبة بالتعامل العادل مع المتقدمين للوظائف، فهم يقولون بأهمية التخلص من اختلالات

التوازن القائمة في مهن بعينها، ومن ذلك مثلاً تسيُّد الذكور على الإناث في تولي مناصب القضاء. ويعرف منهاجهم في إصلاح هذا الاختلال القائم بالتفرقة العكسية.

٣ ـ التفرقة العكسية

نعني بالتفرقة العكسية العمل وبصورة نشطة على استخدام الأفراد المنتمين إلى الطبقات المعدمة. بمعنى أن يتعمد دعاة التفرقة العكسية عدم المساواة في التعامل مع المتقدمين إلى الوظائف، لكونهم منحازين إلى أناس من طبقات، تعرضت كثيراً للتفرقة. والمقصد من هذا الأسلوب هو العمل على الإسراع في تحقيق المساواة داخل مجتمع بعينه، ولا يتحقق هذا بالتخلص من الاختلال القائم داخل مهن بعينها فقط، ولكن كذلك عن طريق تقديم نماذج عملية ناجحة لشباب، كان ينتمي في الأصل إلى تلك الطبقات المعدمة، حتى يصبو إليها أفراد تلك الطبقات.

هناك مثلاً تفوق للذكور على الإناث في تولي منصب الأستاذية في الفلسفة داخل جامعات بريطانيا، على الرغم من تفوق الإناث على الذكور في عدد دارسي الفلسفة في الجامعات. وهنا سيقول دعاة التفرقة العكسية إن علينا ـ وبدلاً من انتظار التغير التدريجي للوضع ـ أن نتصرف بشكل إيجابي، ونناصر المرأة عند التقدم لنيل تلك الوظيفة. وهو ما يعني أنه عند تقدم رجل وامرأة لنيل الوظيفة نفسها، وهما يمتلكان المؤهلات والقدرات نفسها، علينا

عندئذ أن نختار المرأة. ولكنّ أغلب مناصري هذه التفرقة العكسية يصلون بالأمر إلى ما هو أبعد من ذلك، ويقولون إنه حتى لو كانت تلك المرأة أضعف في المؤهلات والقدرات ـ بشرط توافر قدر من الكفاءة للقيام بالمهام المنوطة بهذه الوظيفة ـ فإن علينا أن نفضلها لنيل ذلك المنصب مقارنة بالرجل. وليست التفرقة العكسية سوى إجراء موقت، يستعان به إلى أن تعكس النسبة المئوية لأفراد الجماعات التي جرت العادة على استبعادها، النسبة المئوية لأفراد هذه الجماعات، ضمن عدد السكان الإجمالي. ولا تضفي بعض البلدان القانونية على أمر كهذا؛ أما في بعضها الآخر فهو إلزامي قانوناً.

ـ نقد التفرقة العكسية

(١) مناهض للمساواة: قد تكون أهداف التفرقة العكسية مساواتية، إلا أن البعض يشعر أن تطبيق الفكرة غير عادل، حيث يرى المساواتي الحقّ أن مبدأ المساواة في توفير فرص العمل، يعني وجوب تفادي أيّ صورة من صور التفرقة من دون مبرر قوي. وهو يرى أن الأساس الوحيد الذي يمكن به التفرقة بين المتقدمين للوظائف هو تفاوت القدرات والمؤهلات في ما بينهم. ومع ذلك فإن مبرر التفرقة العكسية في المجمل ينبني على فرضية أن أشياء من قبيل نوع الجنس، أو المزايا الجنسية، أو الأصل العرقي هي أمور لا تأثير لها في نيل الفرد للوظيفة التي يستحقها. ومهما كانت جاذبية هدف التفرقة العكسية، إلا أنه أسلوب غير مقبول لدى كل من هو ملتزم بتحقيق المساواة في نيل فرص العمل.

ويردّ مناصر التفرقة العكسية إن الحالة الراهنة للأمور تتصف بعدم عدالة الفرص المتاحة أمام المنتمين إلى تلك الطبقات المعدمة، مقارنة بالوضع عند تطبيق أسلوب التفرقة العكسية هذا. وبدلاً من ذلك، وفي الحالات التي يتلاءم معها تطبيق مثل هذه السياسة المتطرفة، يمكن للأصول العرقية أو لنوع جنس المتقدم للعمل أن تمثل مؤهلات يعتد بها عند تحديد من ينال الوظيفة، حيث إن جزءاً من عمل من يتم اختياره بهذه الطريقة يكون نموذجاً يحتذى به، ويكون شاهداً حياً على إمكانية أفراد تلك الطبقة أو الجماعة على أداء هذه الوظيفة. ولكن يبقى التثبت من أن هذه الحالة هي حالة تفرقة عكسية من الأصل أم لا، فلو كانت تلك الخصائص ذات صلة، فإن وضعها في الحسبان عند اختيار الفرد للوظيفة لن يكون في الحقيقة نوعاً من التفرقة، ولكنه عبارة عن مواءمة لما نعتبره أهم الخصائص المطلوبة للنهوض بمهمات تلك الوظيفة.

(٢) قد يؤدي إلى الازدراء: مع أن الغرض من التفرقة العكسية هو خلق مجتمع، يكون فيه قدر أكبر من المساواة عند التقدم إلى وظائف بعينها، إلا أنه قد يتسبب، من الناحية التطبيقية، بالمزيد من التفرقة ضد الطبقات الدنيا. ومن يفشل في الحصول على وظيفة بعينها بسبب كونه من المنتمين إلى مثل تلك الطبقات، قد يشعر بالازدراء تجاه من حصلوا على تلك الوظائف، بسبب تميزهم الجنسي أو العرقي. وتلك هي المشكلة الخاصة حينما يقوم أصحاب الأعمال بالتعامل مع المرشحين الذين يتضح، بمجرد

النظر إليهم، عدم قدرتهم على القيام بواجباتهم على نحو جيد. وهذا لا يؤكد فقط أسوأ أحكامهم المسبقة تجاه أصحاب العمل وتجاه زملائهم، ولكن ينتج منه كذلك أن يكونوا نماذج سيئة بالنسبة إلى بقية أفراد طبقتهم أو جماعتهم. وهو الأمر الذي يقلل على المدى الطويل من أهمية الحركة العامة تجاه ما يفترض أن تحققه التفرقة العكسية من مساواة في الحصول على الوظائف. وعلى أيّ حال، يمكن الرد على هذا النقد من خلال التأكد من أن الحد الأدنى لقدرات هذا المتقدم لنيل الوظيفة عن طريق التفرقة العكسية مرتفع نسبياً.

ثانياً: المساواة السياسية: الديمقراطية

إن المشاركة السياسية مجال آخر يُبتغى فيه تحقيق المساواة، فمحور الاحتفاء بالديمقراطية هو كونها منهاجاً يمكن جميع المواطنين من نيل نصيبهم من عملية صنع القرار السياسي. ويتفاوت الاستخدام الفعلي لكلمة «ديمقراطية» ويختلف، فتجد نفسك أمام وجهتي نظر متعارضتين تجاه الديمقراطية. تركز الأولى على حاجة أفراد الشعب إلى نيل فرصة المشاركة في حكومة بلادهم، وعادة ما يتحقق ذلك من خلال الاقتراع الانتخابي. أما تركيز الثانية، فينصب على الحاجة إلى ترسيخ الدولة الديمقراطية التي تعكس المصالح الحقيقية لشعبها، حتى ولو كان هذا الشعب جاهلاً بمكامن مصالحه. وأنا أركز هنا على النمط الأول من الديمقراطية.

كانت الديمقراطية لدى الإغريق عبارة عن المدينة-الدولة التي يحكمها الشعب وليس حكومة أقلية «أوليجارشية» (Oligarchy)، أو حكومة الفرد الواحد «ملَكية» (Monarchy). وجرت العادة على حسبان أثينا نموذجاً لهذه الديمقراطية، فمن الخطأ الظن أنها كانت تحكم من الشعب ككل، إذ لم يكن من المسموح للنساء والعبيد ولكثيرين من غير المواطنين القاطنين في تلك المدينة ـ الدولة بالمشاركة. ولا توجد دولة ديمقراطية تتيح لكل من يعيش في داخلها أن يمارس حق الانتخاب: وهذا يعني انضمام عدد هائل من الأفراد غير القادرين على تفهم هذا الدور، ومنهم الأطفال وغير اللائقين عقلياً. ولا يمكن وصف الدولة بالديمقراطية، وفق المعايير المعاصرة، إذا كانت دولةٌ تحرم قطاعاً كبيراً من شعبها من ممارسة حق المشاركة السياسية.

١ ـ الديمقراطية المباشرة

كانت الدول الديمقراطية الأولى ديمقراطيات مباشرة؛ بمعنى أن أولئك الذين يخول لهم التصويت، يعملون على مناقشة كل قضية والتصويت عليها بدلاً من انتخاب من ينوب عنهم في ذلك. ويكون لهذا الأسلوب جدواه مع العدد الضئيل من المشاركين، أو مع القلة النسبية لعدد القرارات المطلوب البت فيها. وهناك مصاعب جمة أمام تطبيق طريقة أن يصوت عدد كبير من الشعب على مختلف القضايا، بالرغم من وجود إمكانية لأن تحقق

الاتصالات الإلكترونية ذلك. ولكن حتى مع تحقيق ذلك، فإن توصل مثل هذا المنهاج الديمقراطي إلى قرارات وجيهة أمر يتطلب من الناخبين فهماً جيداً للقضايا التي سيكون عليهم الإدلاء بأصواتهم بصددها، وهو الأمر الذي يتطلب وقتاً وبرنامجاً تعليمياً. وسيكون من قبيل المبالغة أن نأمل أن يكون المواطنون على قدم المساواة في تفهمهم لتلك القضايا. وديمقراطية اليوم عبارة عن ديمقراطية نواب عن الشعب.

٢ ـ الديمقراطية التمثيلية

تنعقد في إطار هذه المنظومة انتخابات، يختار من خلالها الناخبون ممثليهم المفضلين. ومن ثم يقوم هؤلاء الممثلون النواب بأدوارهم في عملية صنع القرارات اليومية، وهي تنتظم بدورها وفق نوع من المبادئ الديمقراطية. وهناك عدد من الوسائل المختلفة التي يتم عبرها تنفيذ مثل هذه الانتخابات، فبعضها يتطلب قرار أغلبية؛ والبعض الآخر ـ كما هو الحال في بريطانيا ـ يعمل بنظام الأعلى نسبة الذي يتيح انتخاب النائب حتى ولو لم يحصل على أغلبية الأصوات، بشرط أن يكون هو صاحب عدد الأصوات الأكبر.

تحقق هذه المنظومة، وبطريقة ما، غرض أن يحكم الشعب نفسه. وهي تقيم الحكومة بالشعب طالما كان هؤلاء المنتخبون من اختيار الشعب. على أننا نجد أن النائب، ومن بعد انتخابه، يقوم أحياناً بمناصرة رأي تجاه قضية ما، يخالف رغبات الشعب الذي

اختاره. وكانت الدورات الانتخابية ضماناً لعدم إساءة استخدام المنصب، فتقل أو تنعدم فرصة إعادة انتخاب من لم يحترم رغبات ناخبيه من بين هؤلاء النواب.

ـ نقد الديمقراطية

(١) وهـم: هاجم بعض المنظرين ـ وبالأخص من تأثروا بكارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) ـ الأنماط الديمقراطية التي تحدثنا عنها في ما سبق، على أساس أنها تعطي إحساساً واهماً بالمشاركة في صنع القرار السياسي. ويقولون إن الإجراءات الانتخابية لا تمثل ضماناً للدور الذي سيضطلع به الشعب، فقد يجهل بعض الناخبين مكمن مصلحتهم، أو قد يغرر بهم خطيب مفوه. كما إن نطاق المرشحين المتاح في أغلبية الانتخابات لا يمنح المصوتين الخيار. ومن الصعب تبيان سبب الثناء على هذه النوعية من الديمقراطية، بينما الحال يصل بها إلى الاختيار من بين مرشحين أو ثلاثة لا يمتلكون برامج سياسية مميزة. ويقول الماركسيون إن هذه الديمقراطية هي عبارة عن «ديمقراطية برجوازية» (Bourgeois Democracy)، تعكس علاقات السطوة القائمة التي هي بدورها نتاج علاقات اقتصادية. وإلى أن يتم تقويم علاقات السطوة تلك، يكون منح الشعب الفرصة للإدلاء بصوته الانتخابي لأحد هؤلاء من قبيل إضاعة الوقت.

(٢) ليس الناخبون بخبراء: أشار منتقدو الديمقراطية ـ ومن أهمهم أفلاطون ـ إلى أن صنع القرار السياسي السليم يتطلب قدراً كبيراً من

الخبرة، وهو الأمر الذي قد يفتقر إليه الناخبون. وبالتالي تنجم عن الديمقراطية المباشرة منظومة سياسية شديدة السوء حيث تكون الدولة بين أيدي أناس يفتقرون إلى قدر كبير من المهارات والمعارف، بما هو موكل إليهم من ممارسات. ويرون أن على القبطان ـ لا الركاب ـ أن يقود هو دفة السفينة.

ويمكن استعمال برهان مشابه لهذا في مهاجمة الديمقراطية التمثيلية، فليس العديد من الناخبين في وضعية تمكنهم من تقييم البرنامج السياسي؛ وبالتالي فهم يختارون نوابهم على أساس خصائص، ليست ذات صلة بهذا الغرض، ومنها أنهم يختارون على أساس الوسامة واللباقة مثلاً، أو أن يتحدد قرارهم الانتخابي من خلال أحكام مسبقة، تبنوها تجاه الأحزاب السياسية، الأمر الذي ينجم عنه عدم انتخاب عديدين من ذوي المقدرات السياسية البارعة، بينما يحتل مكانهم عديد من فاقدي الأهلية، لمجرد أنهم يمتلكون صفات غير ذات صلة بالمسألة السياسية.

ويمكن بعكس هذا الدليل، استعماله برهاناً يدعم عملية تثقيف المواطنين لتعويدهم على حسن المشاركة الديمقراطية، بدلاً من التخلي عن الديمقراطية بالكلية. وحتى لو لم يتسنَّ هذا، يبقى من صواب القول إن الديمقراطية التمثيلية ـ ومن بين الأنماط المتاحة كافة ـ هي الأقرب إلى تحقيق مصالح الشعب.

(٣) **المفارقة في الديمقراطية**: مثال: أنا أعتقد أن عقوبة الإعدام عقوبة همجية، لا بد من أن ترفضها أيّ دولة متحضرة. ولو قمت في

أثناء استفتاء حول هذا الموضوع بالتصويت ضد فرض عقوبة الإعدام، ومع هذا فإن رأي الأغلبية جاء يناصر فرض هذه العقوبة، أكون في مواجهة تنطوي على مفارقة. إنني، بوصفي أحد الملتزمين بالمبادئ الديمقراطية، أعتقد أن الرأي للأغلبية. أما بوصفي فرداً لديه معتقداته القوية في ما يتعلق بخطأ عقوبة الإعدام، فإنني أعتقد بضرورة عدم السماح بعقوبة الإعدام. وهكذا يبدو الحال، في هذا المثال، أنني أجمع بين الاعتقاد بضرورة فرض عقوبة الإعدام (نتيجة قرار الأغلبية)، والاعتقاد بضرورة عدم فرض هذه العقوبة (بسبب معتقداتي الشخصية). إلا أن هذين الاعتقادين غير متوافقين. وسيواجه أي ملتزم بالمبادئ الديمقراطية مفارقة مشابهة، حينما يجد أنه واحد من بين الأقلية.

لا يقلل هذا أبداً من فكرة الديمقراطية، إلا أنه يلفت الانتباه إلى إمكانية حدوث صراع بين الضمير وقرار الأغلبية، وهو موضوع أناقشه في قسم تالٍ، يتحدث عن العصيان المدني. وعلى كل ملتزم بالمبادئ الديمقراطية أن يحدد الثقل النسبي للمعتقدات الفردية والقرارات الجماعية. كما إن عليه أن يحدد لنفسه معنى «الالتزام بالمبادئ الديمقراطية».

ثالثاً: الحرية

يتنوع ويتفاوت استعمال كلمة «الحرية»، مثلها مثل «الديمقراطية»، فهناك معنيان أساسيان للحرية في السياق السياسي:

السلبي والإيجابي. حلّل إيسايا برلين (Isaiah Berlin) (١٩٠٩ ـ ١٩٩٧) هذين المعنيين في مقال شهير له بعنوان «مفهومان للحرية» (Two Concepts of Liberty).

١ ـ الحرية السلبية

من بين تعريفات الحرية غياب الإكراه. أما الإكراه فهو حينما يجبرك الآخرون على التصرف بطريقة معينة، أو أن يكرهوك على التوقف عن التصرف بطريقة معينة. وإذا لم يكرهك أو يجبرك أحد، فعندها تكون حراً بحسب المعنى السلبي للحرية.

وإذا ألقى بك أحد في السجن واحتجزك هناك، فعندها لا تكون حراً. كما إنك لست حراً إذا ما رغبت في مغادرة البلاد وتمت مصادرة جواز سفرك؛ كما إنك لست حراً لو رغبت في أن تعيش حياة مثلية علنية، ولكن تقام الدعوى عليك لو فعلت ذلك. الحرية السلبية هي التحرر من كل عائق أو مقاومة، فلو لم يقم أحد بمنعك، وعن كثب، من القيام بشيء ما، فأنت عندها حر.

تقيد أغلب الحكومات حرية الأفراد إلى درجة معينة. أما تبريرهم لذلك، فيكون عادة العمل على حماية أفراد المجتمع كافة. ولو كان للجميع حرية القيام بما يحلو لهم، فسيطغى القوي، قاسي القلب، على حساب الضعيف. ويعتقد الكثير من الفلاسفة السياسيين الليبراليين بضرورة وجود مساحة مقدسة إلى أبعد الحدود من الحرية الفردية، وأن هذا ليس من شأن الحكومة، بشرط ألا تضر بالغير. ونجد

مثلاً أن جون سيتوارت ميل يجادل وبقوة في كتابه **في الحرية** (*On Liberty*) مسانداً حق الفرد في أن يخوض «تجارب الحياة» كافة، متحرراً من تدخل الدولة، طالما لم يلحق الضرر بأحد خلال ذلك.

ـ نقد الحرية السلبية

ماذا يعد ضرراً؟ قد يكون من الصعب عملياً أن نحدد تعريف الضرر بالنسبة إلى الآخرين، فهل يشمل مثلاً الإضرار بمشاعر الغير؟ ولو كان كذلك، فإن من اللازم أن نستبعد التجارب الحياتية كافة، لكونها تضايق عدداً كبيراً من الأفراد، فقد يتضايق جار مفرط في الاحتشام من معرفته أن هناك زوجاً وزوجة من جيرانه يناصران العري الطبيعي، فلا يرتديان أيّ ملابس، أو قد يتضايق هذان الزوجان المتعريان من معرفتهما أن أغلب الناس يرتدون الملابس. وقد تتضايق كلتا الفئتين من أسلوب حياة الفئة الأخرى. ولا يعتقد ميل أن الضيق يدخل في نطاق الضرر الكبير، ولكن الفارق طفيف بين الضيق والضرر؛ فكثير من الناس يجد أن الهرطقة ضد دينهم أشد ضرراً من الإصابة الجسمانية، فعلى أي أساس يمكننا القول إنها خطأ؟

٢ ـ الحرية الإيجابية

هاجم بعض الفلاسفة فكرة أن الحرية السلبية هي نوع من الحرية، علينا أن نعمل على الزيادة من قدرها. وهم يقولون إن الحرية

الإيجابية هدف سياسي بالغ الأهمية. والحرية الإيجابية هي حرية تحكم الفرد في حياته، فأنت حر بالمعنى الإيجابي، لو سيطرت على حياتك، وأنت لست حراً إذا لم تسيطر عليها، حتى ولو لم تكن هناك أيّ قيود عليك. ويعتقد أغلب المدافعين عن المفهوم الإيجابي للحرية أن الحرية الحقة تكمن في نوع ما من تحقيق الذات، من خلال تقرير الأفراد أو حتى الدول لخيارات الحياة.

لو كان هناك مثلاً رجل سكّير ومجبر على إنفاق ماله كله في إسرافه الغريب في تناول الشراب، فهل هذا يُعدّ من قبيل ممارسة الحرية؟ يبدو هذا أمراً غير منطقي حدساً، وبخاصة في لحظات اليقظة التي يندم فيها السكّير على سكره، بل إن نظرتنا إلى السكّير على أنه أسير للشراب، عبد لنزوته، وبغضّ النظر عن عدم وجود أيّ قيود، تجعل هذا السكّير غير حر بالمنظور الإيجابي.

قد يقول أحد دعاة الحرية السلبية إن السكّير مثله مثل الطفل، يجب إجباره، وذلك على أساس أنه غير مسؤول تماماً عن أفعاله. ولكن إذا اتخذ شخص ما قرارات حياتية حمقاء، وأهدر بذلك كل مواهبه، وغير ذلك، فإن مبادئ ميل (Mill) ترشدنا إلى أن علينا أن نناقشهم بغرض التقويم، ولكن من دون أي إجبار. وسيكون هذا نوعاً من الأبوة غير المبررة، أي التصرف من منطلق السيطرة الأبوية على شخص، وصل إلى سن، عليه فيها، أن يكون حراً في اتخاذ قراراته وخياراته، وأن يتحمل تبعات أخطائه. ويرى ميل أن من غير المقبول أن نتدخل في حياة الشخص البالغ بحجة «مصلحته»، هذا

ما لم يضر بغيره، أو كان غير قادر ذهنياً على التصرف بما فيه مصلحته، فسينطوي الإجبار على الحد من حريته السلبية. وقد يقول أولئك الذين يدافعون عن مبدأ الحرية الإيجابية إن هذا الشخص ليس حراً تماماً حتى يدرك قدراته، ويتغلب على ميوله المتمردة. وتقتربُ من هذا، المناداةُ بالإجبار باعتبارها طريقاً إلى الحرية الأصيلة.

ويؤكد إيسايا بيرلين أن من الممكن استعمال المفهوم الإيجابي للحرية للتصريح بأنواع الإجبار الظالم كافة، فقد يبرر مسؤولو الحكومة إجبارك على التصرف بطريقة ما، على أساس أنهم يساعدونك في زيادة قدر حريتك. والحقيقة أنه يشير إلى أن المفهوم الإيجابي للحرية تعرض، عبر التاريخ، للهجوم من هذا المنطلق. لا يحوي المفهوم الإيجابي أي خطأ في بنيته؛ ولكن التاريخ يبين أنه سلاح خطير متى أسيء استعماله.

أ ـ **حرية التعبير**: من سمات النظام الاستبدادي غياب حرية التعبير. وتفتخر أغلب المجتمعات الغربية بما يتمتع به مواطنوها من حرية التعبير عن نطاق واسع من وجهات النظر، والمساهمة في الحوار العام، من دون خوف من الرقابة. ومع هذا، ليست حرية التعبير في هذا السياق أبداً بالحرية الكاملة، إذ هناك دوماً حدود قانونية على ما يمكنك نشره، أو التحدث عنه من دون عواقب، سواء أكانت هذه القوانين تمنع الإباحية أم الطعن أم التشهير بأحد، أم ـ وفي حالات معينة ـ الهرطقة الدينية.

ويجادل ميل بقوة بشأن التسامح مع حرية التعبير في أغلب السياقات، فلا بد أن تكون حدود حرية التعبير هي أن يتضرر الغير بهذه الآراء التي يتم التعبير عنها، وليس فقط أن يتضايق منها، فلو هاجمت حرية التعبير، وحرضت على العنف، من الضروري أن تتم مراقبتك. ولكن من الضروري أن تكون ـ كما يقول ميل ـ حراً في التعبير عن آرائك، طالما لم تصل بذلك إلى حد الإضرار بالغير، أما مضايقتهم، فلا بأس. ولقد استعمل براهين عديدة للدفاع عن هذه الحرية في وجه الرقابة. وسوف أرسم هنا ملامح سريعة لبرهانين منهما.

أولاً، رأى ميل أن أي رقيب يرى في نفسه المعصومية بمعنى أن الرقيب يفترض أن من غير الممكن له أن يخطئ، إلا أن هذا من باب الفرض العبثي، بما أننا جميعاً بشر غير معصومين من الخطأ. ويعتبر ميل أن من المسلمات أن يكون الدافع الرئيس من وراء الرقابة هو الاعتقاد أن تلك الأفكار الممنوعة هي أفكار زائفه، فيخاطر الرقيب، وفق هذا الرأي، بمنع بعض الأفكار الصائبة والمهمة من الوصول إلى النطاق المطلوب من المتلقين لها.

ثانياً، يقول ميل إنه ما لم تكن الآراء تواجه دائماً بما يتحداها، فإنها تتحول في الأغلب إلى قطعية ميتة. وحتى لو كانت وجهة النظر تلك زائفه، فإن قابلية الرأي التقليدي للرد تجبر معتنقه على توضيح ما يعتقده والدفاع عنه. وتكون النتيجة هي أننا نتمسك بالمعتقدات لأننا صرنا نفهم البراهين التي تدعمها، وليس لمجرد أنه قيل لنا إنها

صحيحة. وعلى سبيل المثال، إن من يعتقدون أن نظرية التطور لداروين هي أفضل تأويل لتكيف الحيوان مع بيئته (وهي كذلك)، يعتقدون أن أصحاب عقيدة الخلق (Creationists) ـ الذين ينكرون التطور ـ هم على خطأ. ووفق وجهة نظر ميل، فإن على أصحاب مذهب التطور أن يتيحوا المجال للنقد العام من قبل أصحاب عقيدة الخلق، لأن هذا سيجبرهم على تعليل اعتقادهم أن التطور هو التأويل الأفضل، ويساعدهم على التمسك بهذا باعتباره اعتقاداً حياً. وتبزغ الحقيقة منتصرة، من خلال هذا التصادم بين الحقيقة والزيف، وفي جعبتها قدرة أكبر على التأثير في الفعل. كما إن هذه العملية التي تنطوي على إتاحة المجال لنقد معتقداتنا، يمكن أن تؤدي بنا إلى التعديل منها نحو الأفضل، بحيث ينطوي العديد من هذه الانتقادات على حقيقة ما، حتى ولو لم تكن قوية مثل قوة الاعتقاد الذي يناصرونه.

ب ـ نقد ضد رأي ميل في حرية التعبير

(١) لا يتعلق بالحقيقة على الدوام: كان رأي ميل يركز الرقابة على الآراء التي قد تكون صواباً أو خطأ. وكان يكتب هذا في القرن التاسع عشر. أما في القرن العشرين، فإن الحجة المعتادة للرقابة هي أن هذه المادة الممنوعة خطرة، وليس أنها مغلوطة، فلو قام أحدهم مثلاً بوضع معلومات عبر الإنترنت حول كيفية صنع قنبلة من مواد كيماوية متاحة بالفعل للعامة، فإن علة المنع هنا هي أنها معلومات صحيحة وخطيرة، وليس أنها زائفة.

وكان من الممكن لميل أن يرد على مثل هذه الاعتراضات، من خلال الإشارة إلى أن دفاعه عن حرية التعبير سمح بالرقابة، حينما كانت هناك خطورة تتمثل في أن يلحق الضرر بالغير بسبب هذه الآراء.

(٢) **حق حرية التعبير**: تفتح حجج ميل على حرية التعبير الباب للحديث عن تبعات الرقابة. إن مكمن الخطورة هنا أن في الحالات التي ستكون فيها فوائد واضحة تنجم عن الرقابة، فإن مؤيدي نظرية التبعات سيضطرون إلى القبول بمشروعية الرقابة، بمعنى أن حجج ميل لا تمنح أحداً حق حرية التعبير. بل تبين أن هناك تبعات مفيدة جداً تعود على المجتمع الذي يتيح حرية التعبير، حتى ولو كانت تلك الآراء التي يتم التعبير عنها زائفة.

ومن الحجج القوية هنا، أننا نمتلك جميعاً حقاً ـ حقاً بشرياً ـ ألا وهو حق حرية التعبير، وأن هذا جزء من اعتراف الدولة بالصفة البشرية للمواطن الفرد من خلال سماحها للمواطن بأن يعبر عن أي رأي يود التعبير عنه. ووفق هذا التأويل نقول إن منع التعبير عن الرأي يعد إنكاراً لحق إنساني أساسي. والمشكلة هنا هي أن منبع هذا الحق البشري غير معلوم أو واضح. وهكذا فإن الدفاع عن حرية التعبير على أساس أنه حق بشري، يحتاج إلى بعض الدعم. وصحيح أن حرية التعبير منصوص عليها في المادة ١٩ من إعلان حقوق الإنسان الصادر في العام ١٩٤٨، ولكن يبقى السؤال الفلسفي هنا... ما هو أساس هذا الحق؟

رابعاً: إزالة الحرية: العقاب

ما الذي يمكن أن يبرر سحب الحرية بوصفه صورة من صور العقاب؟ بمعنى، ما هي الحجة وراء فرض القيود على البشر، ومنع الحرية بمعناها السلبي عنهم؟ كما رأينا في القسم السابق، فإن من الممكن استخدام فكرة الحرية الإيجابية لتبرير إجبار الأفراد، فيمكن لهؤلاء التمتع بالحرية الحقة، من خلال حمايتهم من أنفسهم فقط.

وحاول الفلاسفة تبرير عقاب الدولة للأفراد من خلال أربعة سبل رئيسة: الجزاء، الردع، حماية المجتمع، وإصلاح الفرد الذي تقع عليه العقوبة. أما الدفاع عن السبيل الأول فيكون عادة من موقف فلسفة أخلاق الواجب؛ أما الدفاع عن السبل الثلاثة الأخرى فيتم على أساس نظرية التبعات.

١ ـ العقاب وسيلة للجزاء

تمثل نزعة الجزاء (Retributivism) في أبسط صورها، وجهة النظر التي تقول إن من يتعمد خرق القانون يستحق العقاب الذي يناله، بغض النظر عما إذا كانت هناك تبعات مفيدة تعود على أفراد المجتمع أم لا، فمن يتعمد خرق القانون يستحق أن يعاني. ومن الواضح أن هناك الكثيرين من العاجزين عن تحمل كامل مسؤولية خرقهم للقانون، وهؤلاء يستحقون عقوبة أخف، أو علاجاً، وهذا في حالات من قبيل الخلل العقلي. وتبرر نزعة الجزاء العقاب بأنه رد

الفعل المناسب على اقتراف الخطأ. كما لا بد أن تعكس شدة العقاب فداحة الجرم. وفي أبسط تطبيق لمبدأ «العين بالعين» الذي يعرف أحياناً باسم (Lex talionis)، يتطلب الجزاء رد فعل يتناسب تماماً مع الجرم المرتكب. ويكون من الصعب مع جرائم من قبيل الابتزاز مثلاً، تبيان ما يمكن أن تصل إليه درجة رد الفعل هذه. ومن المفترض ألا نتوقع من القاضي أن يحكم على المبتز بستة أشهر من الابتزاز. وبالمثل فإن من الصعب أن نفهم الكيفية التي يمكن أن نحكم بها على لص ـ ضربه الفقر فيسرق ساعة ذهبية ـ حكماً، يتناسب بالضبط مع درجة الجرم. إنها إشكالية لمبدأ العين بالعين؛ فترى الصور الأرقى لنزعة الجزاء ضرورة ألا يعكس العقاب حجم الجريمة.

ـ نقد نزعة الجزاء

(١) تستهوي مشاعر دنيئة: تستمد نزعة الجزاء الكثير من قوتها من أحاسيس الثأر. والثأر رد فعل بشري فطري على التعرض للضرر. ويعرف معارضو نزعة الجزاء مدى شيوع هذا الإحساس، إلا أنهم يقولون إن العقاب الذي تضعه الدولة، لا بد من أن يكون مؤسساً على مبدأ أسلم من مبدأ العين بالعين. والمدافعون عن التبريرات الهجينة للعقاب كثيراً ما يضمونه بوصفه عنصراً في نظريتهم.

(٢) تتجاهل التأثيرات: النقد الرئيس لنزعة الجزاء هو أنها لا تهتم بتأثيرات العقوبة في المجرم أو في المجتمع. وهي لا ترى أهمية لمسائل من قبيل الردع والإصلاح والحماية، فترى نزعة الجزاء أن المجرم يستحق العقاب، سواء أكان لهذا أثره المفيد فيه أم لا، بينما

يعترض منظرو التبعات على ذلك، على أساس أن لا فعل يمكن أن يكون صائباً أخلاقياً، ما لم تكن له تبعات مفيدة. وهو ما يمكن لأنصار الأخلاق الواجبة أن يردوا عليه بالقول إنه إذا كان الفعل مبرراً أخلاقياً، فإنه كذلك مهما كانت التبعات.

٢ ـ الردع

المبرر الشائع للعقاب هو أنه يساعد على عدم خرق القانون، سواء من قبل الفرد الذي تتم معاقبته، أو من قبل الغير ممن عرفوا بتطبيق العقوبة، وأنها ستطبق عليهم في حال أقدموا على خرق القانون. ولو كنت تعلم أن المطاف سينتهي بك إلى السجن، سيكون من غير المحتمل أن تكون لصاً، وهو الأمر الذي يمكن أن يحدث لو تبينت لك فرصة أن تهرب من دون عقاب. والأهم هو التأكيد أن هذا العقاب كان نتيجة جريمة، وليس لأن الفرد تغير. يركز مثل هذا التبرير حصرياً على تبعات العقاب، حيث تتضاءل معاناة من يفقدون حريتهم أمام المنافع التي تعود على المجتمع.

ـ نقد الردع

(١) يعاقب البريء: من أهم الانتقادات التي توجه إلى نظرية الردع في العقاب، وأكثرها خطورة أنها ـ في أبسط صورها على الأقل ـ يمكن أن تستعمل في تبرير معاقبة الأبرياء غير المتورطين في أيّ جريمة، أو في الجريمة التي يعاقبون من أجلها. إن المعاقبة التي تطال

كبش فداء، يعتقد الناس، على نطاق واسع، أنه قد ارتكب جرماً بعينه، سيكون لها تأثير قوي رادع بالنسبة إلى الذين كانوا يفكرون في ارتكاب جرائم مشابهة، وبخاصة لو بقي العامة على عدم درايتهم ببراءة الضحية التي وقعت عليها العقوبة. ويبدو في مثل هذه الحالات أن لدينا المبرر الذي يتيح لنا عقاب البريء، وهي تبعة غير جذابة لهذه النظرية، وسيتعين على أي نظرية ردع ممكن من أجل العقاب أن تواجه هذا الاعتراض.

(٢) غير عملية: يقول بعض منتقدي العقاب، بوصفه وسيلة ردع، إنه غير عملي، بل إن أشد العقوبات ـ من قبيل عقوبة الإعدام ـ لا تردع السفاحين؛ كما إن العقوبات الأقل ـ مثل الغرامات والسجن لفترات قصيرة ـ لم تردع اللصوص.

يعتمد هذا النوع من النقد على بيانات تجريبية. ومن الصعب تبيان العلاقة بين أنماط العقاب ومعدلات الجرائم، حيث يمكن لعوامل كثيرة أن تشوه تأويل تلك البيانات. أما لو أمكن تبيان أن التأثير الرادع للعقاب لا يكاد يذكر، فإن هذه ستكون ضربة قاصمة لهذا التبرير للعقاب بنوع خاص.

٣ ـ حماية المجتمع

يركز تبرير آخر للعقاب، مبني على ما يقال من كونه ينطوي على تبعات مفيدة، على الحاجة إلى حماية المجتمع ممن يخرقون القوانين، فلو اقتحم أحدهم منزلاً، لا يوجد ما يمنعه من اقتحام آخر.

وهكذا تجد الدولة المبرر في سجنه، لكي تحمي المجتمع من تكرار هذا التعدي عليه. وكثيراً ما يستعمل هذا التبرير في حالة جرائم العنف، مثل الاغتصاب أو القتل.

ـ نقد حماية المجتمع

(١) **يناسب بعض الجرائم فقط**: يمكن أن يعاود شخص بعينه ارتكاب نوع من الجرائم، ومنها الاغتصاب. وفي مثل هذه الحالة، يمكن لتقييد حرية المجرم أن تقلل من فرص ارتكابه للجريمة من جديد. وثمة جرائم أخرى لا ترتكب سوى مرة واحدة فحسب، فهناك مثلاً الزوجة التي ظلت طيلة حياتها تمقت زوجها، إلى أن امتلكت في النهاية شجاعة تخولها دس السم له في الطعام، فلا تمثل هذه المرأة تهديداً لأي شخص آخر. ومع أنها ارتكبت جريمة كبيرة، إلا أنها ليست بالجريمة التي يمكن لها أن تعاود ارتكابها. إنّ حماية المجتمع ـ من مثل هذه المرأة ـ لن يكون مبرراً لعقابها، إلا أن الواقع العملي يبين لنا عدم وجود وسيلة سهلة لتحديد نوعية المجرمين الذين لن يعاودوا ارتكاب جرائمهم.

(٢) **غير عملي**: من بين الانتقادات الأخرى لهذا التبرير للعقاب أن سجن المجرمين يحمي المجتمع على المدى القصير فقط، ولكنه لن يؤدي على المدى الطويل، إلا إلى مجتمع أشد خطورة، لأن المجرمين داخل السجن يعلمون بعضهم البعض أنجح سبل ارتكاب الجرائم من دون أن يطالهم العقاب. وهكذا نجد أن السجن ـ ما لم يكن هذا

السجن مدى الحياة وعقاباً على كل الجرائم الخطيرة ـ لن يحمي المجتمع في الأغلب.

ونقول مجدداً إن هذا برهان تجريبي. ولو كانت مزاعمه صحيحة، فإن هناك أسساً للجمع بين حماية المجتمع، ومحاولة تقويم سلوكيات المجرم.

٤ ـ الإصلاح

من المبررات الأخرى لعقاب من يخرق القانون أن هدف العقاب هو إصلاح شخصية المذنب. بمعنى أن الغرض من العقاب هو تغيير شخصيته، بحيث لا يقترف الجرائم حينما يتم إطلاق سراحه. ووفق هذا الرأي، يكون السجن نوعاً من العلاج.

ـ نقد الإصلاح

(١) يناسب في حالة المجرمين فقط: بعض المجرمين لا يحتاج إلى إصلاح. ومن غير الضروري أن يعاقب أصحاب الجرم الوحيد من أجل هذا التبرير، فمن غير المحتمل أن يقدموا على خرق القانون من جديد. كما إن بعض المجرمين لن يجدي معه أي إصلاح: وهنا لا تكون هناك جدوى من معاقبة أمثالهم، هذا بافتراض أن من الممكن تمييزهم من غيرهم. لا يعد هذا في حد ذاته نقداً للنظرية، بل مجرد نظرة أكثر تفصيلاً إلى ما توحي به النظرية، فعدد غير المقتنعين بهذه المضامين كبير.

(٢) غير عملي: من النادر أن تصلح العقوبات القائمة من شأن المجرم. لكن هذا لا يعني أن مصير كل عقاب هو الفشل، فهذا النوع من البرهان التجريبي يقتل فكرة العقاب كإصلاح، ولكن هذا لن يحدث إلا إذا أمكن تبيان أن محاولات الإصلاح هذه لا يمكنها أن تنجح. كما إن القليل جداً من التبريرات هو الذي يركز على السمات الإصلاحية للعقاب. وتجعل التبريرات الأشد إقناعاً من الإصلاح عنصراً تبريرياً، مثله مثل عنصري الردع وحماية المجتمع. وينبني مثل هذا التبرير الهجين على المبادئ الأخلاقية لدى أنصار نظرية التبعات.

خامساً: العصيان المدني

تناولنا حتى الآن مبررات عقاب منتهكي القوانين، فكانت أسس عقابهم أسساً أخلاقية. ولكن هل يمكن أن يكون هناك مبرر أخلاقي لخرق القانون؟ سأنظر في هذا القسم في نوع بعينه من خرق القوانين، تبرره الأسس الأخلاقية: ألا وهو العصيان المدني.

يقول البعض إن من غير الممكن تبرير خرق القانون، فلو لم تكن راضياً عن القانون، عليك أن تحاول تغييره من خلال قنوات شرعية، من قبيل إعداد الحملات عليه، أو كتابة رسائل تنادي بذلك، وغير ذلك من السبل. إلا أن هناك العديد من الحالات التي لا تجدي معها مثل هذه الاعتراضات القانونية. ومن السبل المتعارف عليها لخرق القانون في مثل هذه الظروف، ما يعرف باسم العصيان

المدني. ويحدث هذا العصيان المدني حينما يجد الناس أن هناك من يفرض عليهم طاعة القوانين والسياسات الحكومية، على الرغم من ظلمها.

أحدث العصيان المدني تغييرات مهمة في القانون والسياسات الحكومية. ومن أشهر الأمثلة على ذلك حركة المناداة بحق المرأة في الاقتراع التي نشأت في بريطانيا؛ ونجحت هذه الحركة في التعريف، على نطاق واسع، بغرضها من خلال حملة عصيان مدني عام، اشتملت على قيام المعترضين بربط بعضهم إلى بعض بالسلاسل. وتحقق هذا السماح المحدود في نهاية المطاف عام ١٩١٨، حيث صار للمرأة، فوق سن الثلاثين، الحق في الإدلاء بصوتها في أثناء الانتخابات، ويرجع هذا، في جزء منه، إلى التأثيرات الاجتماعية للحرب العالمية الأولى. كما كان لهذه الحركة دورها المهم في تغيير القانون غير العادل الذي يمنع المرأة من المشاركة السياسية في الانتخابات الديمقراطية.

وكان كل من المهاتما غاندي ومارتن لوثر كينغ من الدعاة المتحمسين للعصيان المدني، فكان لغاندي تأثيره الهائل في المناداة باستقلال الهند من خلال انتهاج أسلوب المعارضة السلمية، الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى انسحاب الحكم البريطاني؛ كما ساعدت هذه الأساليب نفسها مارتن لوثر كينغ، في دفاعه عن عرقه، على ضمان الحقوق المدنية الأساسية للأمريكيين السود في الولايات الجنوبية الأمريكية.

نجد مثالاً آخر على العصيان المدني في رفض بعض الأمريكيين للقتال في الحرب الفيتنامية، بالرغم من استدعاء الحكومة لهم. وفعل بعضهم هذا على أساس أن أي قتل هو خطأ أخلاقي، فرأوا أن خرق القانون أهون من خوض القتال، وقتل غيرهم من البشر. أما البعض الآخر، فلم يعترض على فكرة خوض الحرب، في حد ذاتها، ولكنه رأى أن الحرب في فيتنام حرب غير عادلة، تعرض المدنيين لخطر قاتل، من دون أيّ أسباب وجيهة. وأدت في النهاية قوة الموقف المناهض للحرب الفييتنامية إلى انسحاب الولايات المتحدة من هناك. ومما لا شك فيه أن الخرق العام للقانون هو وقود هذه المعارضة.

تقوم فكرة العصيان المدني على خرق القانون بشكل سلمي وعام، ما يستلفت الانتباه إلى قوانين أو سياسات حكومية ظالمة. ومن ينفذون هذا العصيان المدني لا يخرقون القانون لمجرد تحقيق كسب شخصي؛ بل يفعلون ذلك للفت الانتباه إلى وجود قانون ظالم أو إلى سياسة حكومية غير سليمة أخلاقياً، والهدف هو تعريف نطاق واسع من الرأي العام بقضيتهم. وهو السبب في أن العصيان يتم علناً، والأفضل أن يتم في حضور الصحافيين والمصورين وكاميرات التلفزيون، فهناك مثلاً المجند الإلزامي الأمريكي الذي تخلص من بطاقة الخدمة العسكرية خلال الحرب الفيتنامية، ومن ثم اختفى بعيداً عن أنظار الجيش، لمجرد أنه خائف من القتال، ولا يريد أن يموت، وهو بفعله هذا لم يقم بأي عصيان مدني، بل هو فعل يهدف

إلى الحفاظ على حياته. لكنه لو تصرف هذا التصرف نفسه، ولكن ليس بدافع حماية حياته، بل على أساس أخلاقي، ولكنه فعل ذلك سراً، ولم يجهر للرأي العام بغرضه، فإن ما قام به لا يندرج أيضاً تحت العصيان المدني. وعلى النقيض من ذلك، نجد أن المجند الذي عمد إلى حرق بطاقته العسكرية علناً على رؤوس الأشهاد، وصورته الكاميرات وهو يدلي ببيان حول رأيه في عدم أخلاقية التورط الأمريكي في فييتنام، يقوم بذلك، باعتباره نوعاً من العصيان المدني.

لا يهدف العصيان المدني إلى تغيير قوانين وسياسات حكومية بعينها فحسب، بل يهدف أيضاً إلى التقليل من شأن القوانين ودورها عموماً. ويتحاشى من يقومون بالعصيان المدني اللجوء إلى العنف عادة، ليس فقط لأن ذلك يقلل من أهمية قضيتهم من خلال الرد على العنف بالعنف، وبالتالي تصعيد الصراع، ولكن لأن مبرر خرقهم للقانون يقوم على أساس أخلاقي، وتتيح أغلب المبادئ الأخلاقية إلحاق الضرر بالغير في الحالات القصوى فقط، من قبيل الدفاع عن النفس مثلاً.

ويستعمل الإرهابيون ـ أو المناضلون من أجل الحرية (طبيعة تسميتك لهم تعتمد على درجة تعاطفك مع أهدافهم) ـ أعمال العنف لتحقيق أغراض سياسية، فهم يريدون تغيير الوضع القائم، مثل أولئك الذين يلجأون إلى العصيان المدني، ليس لمكاسب خاصة، ولكن للصالح العام، كما يرونه هم. أما اختلافهم، فهو في المنهاج الذي يتبعونه من أجل إحداث هذا التغيير.

أ ـ غير ديمقـراطـي: يبـدو العصيـان المدني غير ديمقـراطـي، بافتراض أنه يتم داخل نظام ديمقراطي، فلو أن أغلبية من النواب المنتخبين ديمقراطياً قد صوتت لصالح إقرار قانون جديد، أو من أجل تطبيق سياسة حكومية، فإن خرق القانون للاعتراض على هذا يتعارض مع روح الديمقراطية، وبخاصة لو أن من يقومون بهذا العصيان المدني أقلية صغيرة من المواطنين. ومن المؤكد أن إمكانية أن يبدي أي فرد اعتراضه على سياسات حكومية بعينها هي ضريبة العيش في بلد ديمقراطي. ولو كان قيام الأقلية بعصيان مدني فعالاً، فإن هذا يمنح الأقلية القدرة على تغيير وجهة نظر الأغلبية. وهو الأمر الذي يتعارض وبشدة مع الديمقراطية. أما لو لم يكن العصيان المدني فاعلاً، فلـن تكـون هنـاك جـدوى مـن القيـام بـه. ويكـون العصيان المدني، وفق وجهة النظر، شيئاً من اثنين: غير ديمقراطي أو عديم الجدوى.

ويكون من المهم في مقابل هذا، أن نعرف أن العصيان المدني يهدف إلى إلقاء الضوء على قرارات أو ممارسات حكومية غير مقبولة أخلاقياً. ومن الأمثلة على ذلك، أن حركة الحقوق المدنية في أمريكا في الستينيـات مـن القـرن الماضـي ـ ومن خلال حسن نشرها لاعتراضاتها على قوانين عزل عنصري تم تمريرها شرعياً ـ نجحت في تعريف العالم كله بالمعاملة الظالمة التي يلقاها الأمريكيون السود. ويمثل العصيان المدني هنا أسلوباً، يستحث الأغلبية أو نوابها على إعادة

النظر في موقفهم من قضايا بعينها، وليس وسيلة غير ديمقراطية لتغيير القانون أو السياسة.

ب ـ انزلاق سريع نحو الخروج على القانون: يتمثل اعتراض آخر على العصيان المدني في أنه يشجع على خرق القانون، ما يعني على المدى الطويل تقويض سلطة الحكومة وحكم القانون، وفي هذا مخاطرة تفوق، وبكثير جداً المنافع منه، فما أن يقل احترام القانون ـ حتى ولو كان الأساس أخلاقياً ـ حتى تزيد فرصة مناهضة القوانين كلها عموماً.

يسمى هذا ببرهان المنزلق، وهو برهان يذهب إلى أنك ما أن تتخذ خطوة واحدة في اتجاه معين، حتى تعجز عن أن توقف عملية ستنجم عنها، وبكل وضوح، نتيجة غير مستحبة. تماماً كما تتخذ خطوة نحو منزلق، فيستحيل عليك أن تتوقف حتى تصل إلى القاع، لذلك يقول البعض إنك لو قبلت أنواعاً استثنائية من خرق القوانين، فلن يتوقف الأمر، إلا بعدما تسود حالة عامة من عدم احترام القانون والخضوع له. ويجعل هذا البرهان النتائج حتمية، على الرغم من أنها ليست كذلك. ولا يوجد هناك من سبب يجعلنا نصدق الزعم القائل إن أفعال العصيان المدني ستقلل من احترام القانون؛ وعلى منوال صورة المنزلق اللغوية نفسه، نقول أن ليس هناك من سبب يدفعنا إلى تصديق عدم قدرتنا على التوقف عن الخطو عند نقطة معينة لنقول: «يكفي إلى هنا». والحقيقة أن بعض دعاة العصيان المدني يقولون ـ وبعيداً عن التقليل من دور القانون ـ إن ما يقومون به يشير إلى احترام

عميق للقانون. ولو استعد أحدهم لتعاقبه الدولة لكونه لفت الانتباه إلى ما يراه قانوناً ظالماً، فإن هذا يبين أنه ملتزم بموقف عام ينادي بأن تحترم القوانين، وتكون عادلة. وهو أمر يختلف تماماً عن خرق القانون لتحقيق كسب شخصي.

خلاصة

ناقشت في هذا الفصل عدداً من الموضوعات المحورية في الفلسفة السياسية. تنضوي تلك الموضوعات كافة تحت مسألة علاقة الفرد بالدولة، وبالأخص مصدر السلطة التي تفرضها أيّ هيئة حكومية على الفرد، وهي مسألة تتناولها العديد من الكتابات التي سأنصح بقراءتها في ما يلي.

ويركز الفصل التالي الذي يليه على معرفتنا وفهمنا للعالم من حولنا، مع التركيز على مسألة ما يمكننا تعلمه من خلال حواسنا.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

أنصح المهتمين بتاريخ الفلسفة السياسية بقراءة كتاب كبار المفكرين السياسيين (*Great Political Thinkers*) (١٩٩٢) الذي وضعه كل من كوينتين سكينر (Quentin Skinner)، وريتشارد تك (Richard Tuck)، ووليام توماس (William Thomas) وبيتر سينغر (Peter Singer)، حيث يقدم تمهيداً جيداً لأعمال ماكيافيللي وهوبز وميل وماركس. كما يقدم كتابي **قراءة الفلسفة السياسية: من ماكيافيللي إلى ميل** (*Reading Political Philosophy:*

(Machiavelli to Mill) (٢٠٠٠) دليلاً عملياً لقراءة بعض أهم أعمال هؤلاء الفلاسفة.

وكتاب جوناثان وولف **مقدمة الفلسفة السياسية** (An Introduction to Political Philosophy) (١٩٩٦) عبارة عن تقديم مستفيض ومتعدد الأغراض لهذا المجال الفلسفي.

أما كتاب بيتر سينغر ـ الذي نوهت به في هذا القسم نفسه بالفصل الثاني ـ وهو بعنوان **الأخلاق العملية** (*Practical Ethics*) (١٩٩٦)، فيحوي مناقشة حول المساواة، بما في ذلك المساواة في فرص العمل. كما إنه يتناول قضية المساواة لدى الحيوانات. بينما يعد كتاب جانيت رادكليف ريتشارد (Janet Radcliffe Richards)، والصادر تحت عنوان **الأنوثة المتشككة** (*The Sceptical Feminis*) (١٩٩٤)، تحليلاً فلسفياً واضحاً وقاطعاً للمسائل الأخلاقية والسياسية المتعلقة بالمرأة، بما في ذلك مسألة التفرقة العكسية في التوظيف.

وكتاب روس هاريسون (Ross Harrison) **الديمقراطية** (*Democracy*) (١٩٩٣) هو مقدمة كتبت بعقل صاف لواحد من المفاهيم المحورية في الفلسفة السياسية حيث يجمع بين المسح النقدي لتاريخ الديمقراطية والتحليل الفلسفي للمفهوم، كما نستعمله في الوقت الراهن.

ويشتمل كتاب **الحرية** (*Liberty*) (١٩٩١) الذي حققه ديفيد ميللر، على موجز مقال إيسايا برلين (Isaiah Berlin) «مفهومان للحرية» (Two Concepts of Liberty). أما كتاب جون ستيوارت ميل **في الحرية** (*On Liberty*) (١٩٨٢) فهو بيان كلاسيكي عن الحرية. وأنا أناقش كلاً من برلين وميل في كتابي **الحرية: تقديم وقراءات** (٢٠٠١).

حول العصيان المدني هناك كتاب **نظرة مركزة إلى العصيان المدني** (*Civil Disobedience in Focus*) (١٩٩١) وهو من تحقيق هيوغو آدم بيدو (Hugo

(Adam Bedau، ويضم الكتاب مجموعة من المقالات حول الموضوع، بما في ذلك خطاب لمارتن لوثر كينغ، اشتهر باسم «خطاب من سجن مدينة برمنغهام» (Letter from Birmingham City Jail).

ولمن يرغب في دراسة الفلسفة السياسية بتفصيل أكبر، وعلى مستوى أعلى، أنصح بقراءة كتاب ويل كيمليكا (Will Kymlicka) **الفلسفة السياسية المعاصرة: مقدمة** (*Contemporary Political Philosophy: An Introduction*) (٢٠٠٢)، حيث يقدم تقيماً نقدياً لأهم الاتجاهات في الفلسفة السياسية المعاصرة، يفيد بأن الكتاب صعب الفهم في أجزاء عديدة منه.

الفصل الرابع

العالم الخارجي

أصل معرفتنا الأساسية بالعالم الخارجي هو الحواس الخمس: النظر، والسمع، واللمس، والشم، والتذوق. وتؤدي حاسة النظر بالنسبة إلى معظمنا الدور الرئيس، فأنا أدرك هيئة العالم الخارجي لأنني أراه. ولو انتابني الشك في أن ما أراه حقيقي، فعندها يمكنني أن أمد يدي أتلمسه وأتأكد، فأنا أعلم أن هناك ذبابة في حسائي لأني أراها، ولو اقتضى الأمر فبوسعي أن ألمسها، بل وحتى أن أتذوقها. ولكن، ما هي العلاقة الدقيقة بين ما أظن أنني أراه وبين ما هو حقيقي أمامي؟ هل يمكنني أن أتيقن مما هو في الخارج؟ ربما أحلم؟ هل يمكن أن توجد الأشياء بينما لا يراها أحد؟ هل تولدت لدي خبرة مباشرة مع العالم الخارجي؟ كلها مسائل تتعلق بكيفية إكتسابنا المعرفة بما حولنا؛ وهي تنتمي إلى الفرع الفلسفي المعروف باسم نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا (Epistemology).

وسوف نفحص في هذا الفصل عدداً من المسائل المعرفية، مع التركيز على نظريات الإدراك الحسي.

أولاً: واقعية الحس المشترك

واقعية الحس المشترك عبارة عن وجهة نظر يعتنقها أغلب من لم يدرسوا الفلسفة. وتفترض أن هناك عالماً من الجوامد ـ المنازل، الأشجار، السيارات، السمكة الذهبية، ملاعق الشاي، كرات القدم، الأجساد البشرية، كتب الفلسفة، وغير ذلك ـ يمكننا التعرف إليه مباشرة من خلال الحواس الخمس. تبقى هذه الجوامد موجودة سواء أدركناها حسياً أم لا، بل هي لا تتفاوت في هيئة ظهورها لنا، فالسمكة الذهبية هي في الحقيقة برتقالية، وكرات القدم كروية في الواقع. هذا لأن أعضاء الإدراك الحسي لدينا ـ العينان، والأذنان، واللسان، والجلد، والأنف ـ يعتدُّ بها على وجه العموم. وتمنحنا تقديراً واقعياً لما هو موجود بالفعل.

مع ذلك، وفي حين من الممكن أن نحيا من دون أن نناقش فرضيات واقعية الحس المشترك حول الإدراك الحسي للحواس، إلا أن وجهة النظر هذه ليست مرضية، لأن واقعية الحس المشترك لا تصمد أمام البراهين الشكوكية حول مدى صدقية الحواس. وسوف نفحص هنا، مختلف البراهين الشكوكية التي تعمل على التقليل من أهمية واقعية الحس المشترك، قبل أن ننتقل إلى فحص أربع نظريات تتعلق بالإدراك الحسي: الواقعية التمثيلية (Representative Realism)،

المثالية (Idealism)، الظاهراتية (Phenomenalism)، والواقعية السببية (Causal Realism).

ـ البراهين الشكية

أ ـ التشكك في أدلة الحواس: الشك وجهة نظر تقول إن من غير الممكن أبداً أن نعرف أي شيء على وجه اليقين، وإن هناك دوماً أساساً للشك، حتى في أرسخ معتقداتنا في ما يتعلق بالعالم. وتحاول البراهين الشكية في الفلسفة أن تبين أن سبلنا التقليدية لاستكشاف العالم لا يمكن التعويل عليها، وأنها لا تضمن لنا المعرفة بما هو موجود فعلاً. وتنبني البراهين الشكية في الأقسام التالية على براهين رينيه ديكارت في الجزء الأول من كتابه **التأملات** *(Meditations)*.

ب ـ حجة الوهم: يعتبر برهان الوهم (Illusion) برهاناً شكياً يطرح تساؤلات حول مدى صدقية الحواس، وبالتالي يهدد بالتقليل من أهمية واقعية الحس المشترك. إننا عادة ما نثق في حواسنا، إلا أنها أحياناً ما تضللنا. ولا بد أن معظمنا مثلاً مرّ بتلك التجربة المحرجة التي يبدو فيها، وكأنه تعرف إلى هوية صديق له من على مسافة بعيدة، ولكنه يكتشف في النهاية أنه كان يلوح لشخص غريب عنه بالكلية. وتجد أن العصا المستقيمة تبدو منكسرة حينما تغمس في الماء؛ ويمكن أن يكون مذاق التفاحة مرّاً لو أننا كنا تذوقنا للتو شيئاً بالغ الحلاوة؛ وتبدو العملة المعدنية المستديرة بيضاوية لو أنك نظرت إليها من زاوية معينة؛ ويبدو قضيبا السكة الحديد كأنهما يلتقيان على البعد؛ ويؤثر

الطقس الحار في سطح الطرق، فيبدو كما لو أنه يتحرك؛ وقد يبدو الرداء ذاته قرمزياً تحت ضوء خافت وأحمر داكناً تحت ضوء الشمس؛ ويبدو القمر أكبر كلما دنا من الأفق. تبين هذه الإيهامات وإيهامات مشابهة أن الحواس لا يعتد بها على الدوام: ويبدو من غير المحتمل أن يكون العالم الخارجي هو تحديداً ما يظهر لنا عليه.

يقول برهان الوهم أنه بما أن حواسنا تضللنا، فلا يمكن أن نتيقن بأي حال من أنها لا تضللنا في هذه اللحظة. وهذا برهان شكي، لأنه يتحدى معتقدنا الحياتي ـ واقعية الحس المشترك ـ ألا وهو أن حواسنا تمدنا بمعرفة العالم.

ـ نقد حجة الوهم

(١) **درجات اليقين:** مع إمكانية أن أرتكب خطأ عند رؤية الموضوعات الشيئية (الأشياء) عن البعد، أو في ظل ظروف غير طبيعية، إلا أن من المؤكد أن هناك بعض الملاحظات لا يمكنني الشك فيها، فلا يمكنني مثلاً أن أشك في أنني أجلس إلى مكتبي الآن لأكتب هذا الكلام، وأن القلم بيدي، وأن هناك سنّادة ورق أمامي. وبالمثل، فلا يمكنني الشك في أنني في إنكلترا، ولست في اليابان مثلاً. هناك بعض حالات المعرفة التي لا تقبل الجدل، والتي من خلالها نتعلم مفهوم المعرفة. ولأننا نمتلك هذه الخلفية من حالات المعرفة فقط، يصير بوسعنا الشك في المعتقدات الأخرى. ومن دون هذه الحالات التي لا تقبل الجدال، لن نمتلك أي مفهوم للمعرفة على الإطلاق، ولن يكون لدينا ما نناقض به المعتقدات الأكثر إثارة للشك.

يمكن أن يشير المتشكك، أمام وجهة النظر هذه، إلى أن من الممكن جداً أن أكون مخطئاً في ما يبدو أنها حالات معرفة يقينية، فقد تنتابني في الأحلام أفكار توحي إلي أنّني مستيقظ، وأكتب، بينما أنا في الحقيقة أرقد نائماً في الفراش، فكيف يمكنني التأكد من أنني لست الآن أحلم أني أكتب؟ كيف يمكنني التأكد من أنني الآن لا أرقد نائماً في مكان ما في طوكيو، وأحلم أنني مستيقظ في إنكلترا؟ ومن المؤكد أنني حلمت أحلاماً أغرب من ذلك، فهل هناك أي شيء يتعلق بخبرة الحلم، يمكن أن يميزه بشكل قاطع عن اليقظة؟

(٢) هل أنا أحلم؟ لا يمكن أن أكون في حلم طوال الوقت: لا معنى لأن أقول إن حياتي بأكملها حلم، فلو كنت في حلم طول الوقت، لن يكون لدي بالتالي تصور أو مفهوم للحلم، ولن يكون لدي ما أناقض به الحلم، بما أنني لا أمتلك مفهوماً لليقظة. ونحن لا يمكن أن نتبين الورقة النقدية المزيفة إلا بوجود الورقة الحقيقية، وبالتالي مقارنتها بها؛ وبالمثل، لا معنى لفكرة الحلم إلا حينما نقارنه باليقظة.

هذا صحيح، إلا أنه لا يقضي على الموقف المتشكك، فليس ما يقوله المتشكك هو أننا قد نكون في حلم طول الوقت، بل إننا لا يمكن أن نتيقن في أيّ لحظة مما إذا كنا نحلم أم لا.

(٣) الأحلام مختلفة: يتمثل اعتراض آخر على فكرة أنني قد أكون أحلم أنني أكتب هذا الكلام، في كون خبرة الأحلام مختلفة تماماً عن خبرة حياة اليقظة، وبوسعنا التأكد مما إذا كنا نحلم أم لا، من خلال فحص نوعية خبرتنا، إذ تشتمل الأحلام على العديد من

الأحداث التي يستحيل حدوثها في اليقظة؛ كما إنها لا تتصف عادة بحيوية خبرة اليقظة؛ فقد تكون مشوشة، مفككة، انطباعية، غريبة الأطوار، وخلاف ذلك. كما تعوّل الحجة الشكية بأكملها على قدرة التمييز بين الأحلام واليقظة، فكيف لي أن أعرف أنني حلمت أحياناً أنني مستيقظ، بينما أنا نائم بالفعل؟ لهذه الذكرى معناها فقط، لو امتلكت وسيلة لتحديد خبرة اليقظة وتمييزها عن خبرة الحلم بأنني مستيقظ.

تعتمد قوة هذا الرد كثيراً على خبرة الفرد بالأحلام، فقد تكون أحلام البعض مختلفة اختلافاً مذهلاً عن اليقظة. ويحلم عديد من الناس أحلاماً، يصعب تمييزها عن الخبرة الحياتية؛ وعن خبرة البعض باليقظة ـ وبخاصة تحت تأثير الخمر أو المخدرات ـ التي تكون أقرب في طبيعتها إلى الحلم. وكذلك خبرة اليقظة الزائفة حينما يحلم الحالم بأنه مستيقظ، فينهض من فراشه، ويرتدي ملابسه، ويتناول إفطاره، وغير ذلك من تصرفات اليقظة، وهي خبرة شائعة نسبياً. ولا يتساءل الحالم في مثل هذه الحالات، في العادة، عما إذا كانت هذه حياة أم لا. ولا ينشغل بهذا التساؤل إلا عندما يستيقظ.

(٤) **ألا يمكن أن أتساءل: «هل أحلم»؟** قال أحد الفلاسفة ـ نورمان مالكولم (Norman Malcolm) (١٩١١ ـ ١٩٩٠) ـ إن تصور الحلم يجعل من المحال بالنسبة إلى المرء أن يتساءل: «هل أحلم»؟ بينما هو مستغرق في الحلم. ويوحي طرح أي سؤال بأن هذا الشخص الذي يسأل هو شخص واعٍ، إلا أنني وفي أثناء الحلم لا

أكون ـ بحسب رأي مالكولم ـ واعياً وفق تعريف الوعي، فأنا نائم. أما إذا لم أكن نائماً، فعندها لا يمكنني أن أحلم. ولو أمكنني أن أتساءل، فعندها لا يمكن أن أكون نائماً، وبالتالي فلا يمكنني أن أحلم. ولا يسعني سوى أن أحلم أنني أطرح السؤال، وهو ليس بمثل أن أسأله في الحقيقة.

وبيّنت الأبحاث في موضوع الأحلام، أن عديداً من الناس يمرون بمستويات متفاوتة من الوعي خلال النوم. ويمر البعض منهم بما يسمى بالأحلام الرائقة. والحلم الرائق هو الحلم الذي يصبح فيه الحالم واعياً بأنه يحلم، ومع هذا فهو يواصل الحلم. ويدحض وجود هذا النوع من الأحلام فكرة أن من المحال الجمع بين الحلم والوعي في الوقت ذاته. أما الخطأ الذي ارتكبه مالكولم، فهو إعادة تعريف «الحلم» بأسلوب، لم يعد يعني ما هو مفهوم بشكل عام من هذا المصطلح. ومن التبسيط المبالغ فيه أن نقول إن الحلم هو بالضرورة حالة لاواعية.

ج ـ **الهلوسة**: حتى لو لم أكن أحلم، فقد أكون أهلوس. وربما دس لي أحدهم في فنجان قهوتي قرص دواء يغيّب العقل، فصرت أرى أشياء ليست موجودة في الواقع. وربما ليس هذا الذي في يدي بقلم؛ وربما أنا لست بجالس أمام النافذة في يوم مشمس. ولو لم يكن هناك من أحد قد دسّ لي قرصاً في القهوة، فربما كان الحال هو أنّني وصلت إلى حالة متأخرة من تعاطي الكحوليات فبدأت أهلوس. ومع أن هذا احتمالٌ قائم، غير أن من المستبعد أن أواصل حياتي بهذه

السهولة. ولو كان الكرسي الذي أجلس عليه محض خيال، فكيف يحمل وزني إذاً؟ من بين الإجابات على هذا أنني أهلوس هذا الجلوس من الأصل، وربما أظن أنني على وشك أن أريح جسدي على مقعد وثير مريح، بينما أنا في الحقيقة راقد على أرضية حجرية، بعد أن تعاطيت للتو قرص هلوسة، أو تناولت للتو زجاجة كاملة من خمر البرنود (الفرنسي)..

د ـ دماغ داخل قدر؟ إن أشد صور الشك تطرفاً في ما يتعلق بالعالم الخارجي، وعلاقتي به، هو تخيل أنني من دون جسد على الإطلاق، وأن كل ما أمثله هنا، ليس سوى دماغ يطفو داخل قدر من الكيماويات. وأن هناك عالماً شريراً نجح في السيطرة على دماغي بطريقة تجعلني أتوهم الخبرة الشعورية، فصنع آلة خبرة من نوع ما. وبوسعي أن أنهض وأسير نحو المحال لأبتاع صحيفة. على أنني عند القيام بذلك، فإن كل ما يحدث حقيقة، هو أن هذا العالم يحفز أعصاباً معينة في دماغي، فينتابني إيهام القيام بذلك. وكل الخبرات التي أظن أنها نابعة من حواسي الخمس هي في الحقيقة نتاج هذا العالم الشرير الذي يتلاعب بدماغ بلا جسد. ومن خلال آلة الخبرة هذه، يمكن للعالم أن يدفعني إلى اكتساب أيّ خبرة شعورية، يمكنني اكتسابها في عالم الواقع. ومن خلال تحفيز مركب لأعصاب دماغي يمنحني العالم إيهاماً بأنني أشاهد التلفزيون، أو أركض في الماراتون، أو أؤلف كتاباً، أو أتناول الفطائر، أو أي فعل آخر يمكنني القيام به. وليس هذا الموقف ببعيد المنال كما يبدو فالعلماء يجرون تجاربهم بالفعل باستخدام الحاسوب على محاكيات للخبرة، تسمى آلات «الواقع الافتراضي».

قصة العالم الشرير هذه مثال على ما يسميه الفلاسفة تجريباً في الفكر. أي موقف متخيل يتم توصيفه من أجل توضيح ملامح معينة لمفاهيمنا وفرضياتنا الحياتية. وفي التجريب الفكري ـ كما في التجريب العلمي ـ ومن خلال استبعاد التفاصيل المعقدة والتحكم في ما يجري، يمكن للفلاسفة التوصل إلى إكتشافات حول المفاهيم محل البحث. ويتم في هذه الحالة تصميم التجريب الفكري بحيث يبين بعض الفرضيات التي نفترضها في ما يتعلّق بعلل خبراتنا، فهل هناك من شيء يتعلق بخبرتي، مما يمكنه أن يبين أن هذا التجريب الفكري لا يعكس صورة صادقة للواقع، وأنني لست مجرد دماغ داخل قدر معملي، يرقد في أحد أركان مختبر عالم شرير؟

هـ ـ الذاكرة والمنطق: في حين أن فكرة أن أكون مجرد دماغ داخل قدر معملي تعد أشد الأفكار الشكية تطرفاً، إلا أن هناك في الحقيقة مزيداً من الفرضيات التي يمكن أن تعد فرضيات شكية. ويستلزم جميع ما ناقشناه من براهين حتى الآن تفاوتاً في الاعتماد على الذاكرة وفي مصداقيتها، فحينما نقول إننا نتذكر أنه لم يكن من الممكن التعويل على حواسنا في الماضي، فإننا نفترض أن تلك الذكريات هي ذكريات حقيقية، وأنها ليست مجرد نتاج خيالاتنا أو رغباتنا. ويفترض كل برهان يستعمل الكلمات أننا تذكرنا على النحو الصحيح معاني هذه الكلمات المستعملة. ومع هذا، فإن الذاكرة ـ تماماً كأدلة حواسنا ـ لا يمكن التعويل عليها. وكما إن كل خبراتي تتوافق مع وجهة النظر القائلة إنني قد لا أكون سوى دماغ داخل قدر

معملي يحفزه عالم شرير، فإنها تتوافق كذلك ـ وكما يشير برتراند راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) ـ مع الرأي القائل إن من الممكن أن يكون هذا العالم وليد خمس دقائق مضت، وأن كل من فيه يمتلك «ذكريات» بِكْراً، وجميعهم يتذكر ماضياً غير حقيقي بالكلية.

على أننا لو بدأنا نتساءل بجدية حول صدقية الذاكرة، فإننا بالتالي نجعل أي نوع من التواصل محالاً، فلو عجزنا عن افتراض أن تذكرنا لمعاني الكلمات أمر يعتد به، فلا سبيل لنا حينها إلى مناقشة مبدأ الشك. كما من المقنع أن نقول إن تجريب الفكر الذي قام به العالم الشرير الذي يتلاعب بالدماغ القابع في قدر، يقدم بالفعل شكاً في مدى صدقية الذاكرة، حيث من المفترض أن تكون ضمن قدرة المعذب على إقناعنا بأن الكلمات لا تعني سوى ما يريد هو أن يعنيه.

النوع الثاني من الافتراضات التي نادراً ما يشك فيها المتشكك هو صدقية المنطق. ولو قام المتشكك بالتساؤل حول مدى صدقية المنطق، فإن هذا كفيل بإضعاف موقفه. وحيث يستعمل المتشكك حججاً، تعتمد على المنطق، فإن هدفه ليس أن يناقض نفسه. ولكنه لو استعمل الحجج المنطقية في إثبات أن لا شيء يستعصي على الشك، فإن هذا يعني أن براهينه المنطقية نفسها لا تستقيم. لذلك، ومن خلال استعماله للبرهان يكون المتشكك معتمداً على شيء، ينبغي عليه أن يعتبره محل شك، حتى يحافظ على اتساقه.

ولا ترد تلك الاعتراضات على حجة الوهم، فهي مجرد اقتراح بأن للشك حدوداً؛ وهناك بعض الافتراضات لا بد من أن يطرحها المتشكك، حتى لو كان متطرفاً.

و ـ **أنا أفكر إذاً أنا موجود**: لو صح ذلك، فهل هناك من شيء يمكنني أن أكون متيقناً منه تماماً؟ قدَّم ديكارت أشهر إجابة وأهمّها عن هذا السؤال الشكي، حينما قال إن جميع خبراتي نجمت عن قيام شيء أو شخص بخداعي ـ فاستعمل هنا مثال الشيطان الشرير وليس العالم الشرير ـ وحقيقة أنني مخدوع في حد ذاتها تكفل لي تبيان وجود شيء ما يقيني، فهي تبين لي أنني موجود، فلو لم أكن موجوداً فلن يكون من الممكن أن يخدعني المخادع. تعرف هذه الحجة بالكوجيتو، وهي كلمة مأخوذة من عبارة "Cogito ergo sum" اللاتينية، وتعني «أنا أفكر إذاً أنا موجود».

ـ **نقد الكوجيتو**: اقتنع البعض ببرهان الكوجيتو، إلا أن استنتاجاته هي غاية في المحدودية، وحتى لو تقبلنا أن حقيقة أنني أفكر من الأصل تثبت أنني موجود، فإنها لا تكشف عن شيء من هويتي، سوى أنني شيء مفكر.

والحقيقة أن الفلاسفة، بمن فيهم أ. ج. آير (A. J. Ayer)، ذهبوا إلى أن في هذا تطرفاً. وكان ديكارت مخطئاً لأنه استخدم عبارة «أنا أفكر»، فلو كان عليه أن يكون متسقاً مع مقاربته الشكية العامة، لقال «هناك أفكار». كان يفترض أنه بما أن هناك أفكاراً إذاً هناك مفكرون، إلا أن هذا محل شك. ربما كانت بنية اللغة هي التي تدفعنا

إلى التصديق بأن كل فكرة تحتاج إلى مفكر. وقد تكون «الأنا» في «أنا أفكر» من نوع الضمير نفسه غير العاقل، في قولنا «إنها تمطر» الذي لا يشير إلى أي شيء.

ثانياً: الواقعية التمثيلية

انتقلنا نقلة كبيرة بعيداً عن دراسة موقف واقعية الحس المشترك. وفي تتبع البراهين الشكية حول الحواس، وحول ما إذا كنا نحلم أم لا، رأينا مجال هذا النمط من الشك الفلسفي ومحدودياته. واكتشفنا في أثناء ذلك بعض محدوديات واقعية الحس المشترك. وبالأخص أن حجة الوهم بينت أن فرضية أن الحواس تكاد تمدنا على الدوام بمعلومات صحيحة حول طبيعة العالم الخارجي غير مقنعة. وحقيقة أن بوسع حواسنا أن تضللنا بسهولة، لا بد أن تكفي، لأن تقلل من ثقتنا في الرأي القائل: إن الموضوعات الشيئية هي في الواقع كما تبدو لنا.

إن الواقعية التمثيلية تعديل لواقعية الحس المشترك. وسميت «تمثيلية» (Representative) لأنها تقترح أن كل إدراك حسي هو عبارة عن نتاج الوعي بتمثيلات داخلية للعالم الخارجي. وحينما أرى طائر نورس، فإني لا أراه مباشرة بالطريقة نفسها التي تقترحها واقعية الحس المشترك، إذ ليس بيني وبين هذا الطائر أي اتصال شعوري، بل ما أعيه منه هو تمثيل ذهني، شيءٌ أشبه بصورة داخلية لطائر النورس. وليست خبرتي البصرية عن طائر النورس مباشرة ـ على الرغم من أنه مسببها ـ بل هي خبرة بتمثيل لطائر النورس، قامت حواسي بتوليده.

تقدم الواقعية التمثيلية تجاوباً مع الاعتراضات التي تثيرها حجة الوهم. ولنأخذ الألوان مثلاً، إذ يبدو الثوب نفسه مغايراً تماماً، حينما تراه في أضواء مختلفة، فيتدرج لونه حينها من القرمزي حتى الأسود. ولو كان لنا أن نفحص نسيجه عن كثب، لربما وجدناه مزيجاً من الألوان. وسيعتمد إدراكنا الحسي له على الرائي نفسه، فالمصاب بعمى الألوان، سيراه مختلفاً عما أراه أنا. وفي ضوء هذه الملاحظات، لن يكون هناك معنى لقولنا إن الثوب أحمر حقيقة، فاحمراره لا يستقل عن المدرك له حسياً. ولتفسير ظاهرة من هذا النوع، قدمت الواقعية التمثيلية تصوراً للصفات الأولية والثانوية.

ـ **الصفات الأولية والثانوية**: استعمل جون لوك (John Locke) (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) الصفات الأولية والثانوية حيث **الصفات الأولية** هي الصفات التي يمتلكها الشيء فعلاً، بغض النظر عن الاشتراطات التي يكون في ظلها مدركاً حسياً، أو عما إذا كان مدركاً حسياً من الأصل أم لا. وتشتمل الصفات الأولية على الحجم، والقالب، والحركة. ولدى الأشياء كافة ـ مهما صغرت ـ هذه الصفات الأولية، ويرى لوك أن تمثيلاتنا الذهنية لتلك الصفات تشبه كثيراً تلك الموجودة في بقية الأشياء. واهتمت العلوم بالصفات الأولية للجوامد، فبنية الشيء التي تتحدد من خلال صفاته الأولية، هي التي تستثير إحساسنا بالصفات الثانوية.

أما **الصفات الثانوية** فتشتمل على اللون، والرائحة، والطعم. ويبدو أنها موجودة حقاً في الشيء الذي ندركه حسياً، وبالتالي فإن

الحمرة جزء من الثوب الأحمر. ولكنَّ الحقيقة هي أن هذه الحمرة هي عبارة عن قدرة على توليد صور حمراء لدى الرائي العادي، وفي ظل ظروف عادية. وليست الحمرة جزءاً من الثوب الأحمر، كما هو حال قالب الثوب مثلاً. ولا تشبه أفكار الصفات الثانوية الأشياء الفعلية، بل هي في جزء منها نتاج نوع من النسق الحسي الذي تصادف أننا نمتلكه. ووفق ما يرى الواقعيون التمثيليون، فإننا حينما نرى ثوباً أحمر نكون قد رأينا صورة ذهنية، تتطابق كثيراً مع الثوب الأحمر الذي استثار هذه الصورة لدينا. ولا تشبه حمرة الثوب الأحمر (وهي صفة ثانوية في الثوب) في الصورة تلك الصفات الفعلية في الثوب الحقيقي؛ ويشبه شكل الثوب (وهو صفة أولية فيه) في تلك الصورة شكل الثوب الفعلي تماماً.

ـ نقد الواقعية التمثيلية

أ ـ مدرك حسي قابع في الرأس: من بين ما وجه من انتقادات إلى الواقعية التمثيلية أنها تبدو وكأنها تعود بمشكلة فهم الإدراك درجة إلى الوراء. وتقول الواقعية التمثيلية إننا حينما ندرك أي شيء حسياً، فإننا نفعل ذلك عبر نوع من التمثيل الذهني. وهكذا، فإن رؤية شخص يقترب مني أشبه بمشاهدة حدوث هذا، وكأنه فيلم سينمائي. ولو كان هذا صحيحاً، فما الذي نعنيه بتأويل تلك الصورة التي هي على الشاشة؟ يبدو الأمر كأن هناك شخصاً ما يقبع داخل رأسي، ويقوم بتأويل ما يحدث. ومن المفترض هنا أن في رأس هذا القزم بدوره آخر أصغر، يعمل على تأويل التأويل، وهكذا إلى ما لا نهاية. ويبدو من

المستبعد إذاً أن يكون هناك عدد لا متناهٍ من المؤولين الصغار (ويسمونهم أحياناً «Homunculi») داخل رأسي.

ب ـ العالم الحقيقي غير قابل لأن يعرف: من الاعتراضات الرئيسة على الواقعية التمثيلية أنها تجعل من المحال معرفة العالم الحقيقي. أو إنه يعرف، ولكن بصورة غير مباشرة. وكل ما يمكننا أن نخبره هو تمثيلاتنا الذهنية لهذا العالم، ولن تكون لدينا وسيلة لمقارنتها بالعالم الحقيقي. والأمر كما لو أن كلاً منا سجين دار سينما، تخصه وحده، لا يسمح له بمغادرتها أبداً. ونرى على الشاشة مختلف الأفلام، ونفترض أنها تعرض لنا العالم الحقيقي، كما هو فعلاً ولو من منطلق الصفات الأولية للأشياء التي نراها مقدمة. وكما إننا لا نستطيع الولوج إلى السينما للتحقق من فرضنا هذا، فإننا كذلك لن نتيقن أبداً من مدى التشابه بين العالم المعروض في الفيلم والعالم الحقيقي.

تلك مشكلة كبيرة في الواقعية التمثيلية، لأن هذه النظرية تقرر أن تمثيلاتنا الذهنية للصفات الأولية للأشياء، تشبه الصفات الفعلية للأشياء في العالم الخارجي. ولكننا ـ وبما أننا لا نمتلك الوسيلة للتحقق من صحة ذلك ـ لا نجد سبباً مقنعاً يدفعنا إلى تصديق هذه النظرية، فلو كان تمثيلي الذهني للعملة المعدنية أنها مدورة، فلن يكون لدي من وسيلة يمكنني بها أن أتحقق من أن هذا يتماشى مع الشكل الفعلي للعملة المعدنية، فأنا محصور بين أدلة حواسي، ولا يمكنني ـ بسبب هذه التمثيلات الذهنية ـ أن أمتلك معلومات مباشرة حول الصفات الفعلية للعملة المعدنية.

ثالثاً: المثاليــة

المثالية (Idealism) نظرية تتفادى بعضاً من الصعوبات التي واجهت الواقعية التمثيلية. ومثلها مثل النظرية السابقة، فإنها تجعل من المدخل الحسي المكوِّنَ ـ الأساسي لخبرتنا بالعالم. وهكذا فهي بدورها مبنية على التصور الذي يقول إن الخبرات كافة هي خبرات بالتمثيل الذهني وليس بالعالم. وترتقي المثالية درجة أعلى من الواقعية التمثيلية. وتقول بعدم وجود مبرر لقولنا إن العالم الخارجي موجود من الأصل، لأنه ـ وكما رأينا في نقد الواقعية التمثيلية ـ غير قابل لأن يعرف.

يبدو هذا محض عبث، فكيف يمكن لأي شخص جاد أن يقول إننا مخطئون لو تحدثنا عن العالم الخارجي؟ من المؤكد أن الأدلة كافة تشير إلى العكس. عندها يجيبك المثالي بأن الأشياء المادية ـ من قبيل كاتدرائية القديس بولس، أو مكتبي، أو الآخرين، وغير ذلك ـ لا توجد إلا حينما ندركها حسياً. ولسنا بحاجة إلى طرح فكرة وجود عالم حقيقي في ما وراء خبرتنا، وتمثل خبرتنا ما يمكننا معرفته. ومن المقنع أكثر أن تقول: «أرى غيتاري هناك» بدلاً من أن تقول: «أحس بخبرة بصرية من نوع الغيتار»، إلا أن المثالي سيقول: إن القول الأول مجرد اختزال للقول الثاني، فعبارة «غيتاري» وسيلة مقنعة للإحالة إلى نمط متكرر من الخبرة الحسية، وليس إلى أي شيء مادي، يوجد بشكل مستقل عن إدراكي الحسي، فكلنا أسرى السينما الخاصة بنا، نشاهد أفلامنا، إلا أنه لا عالم خارج تلك السينما. ولا يمكننا أن نغادرها لعدم وجود شيء خارجها، فالأفلام هي واقعنا الوحيد. وحينما لا يشاهد

أحد الشاشة، يطفأ ضوء العارض، إلا أن الفيلم يبقى مستمراً من خلال العارض نفسه. وكلما نظرت إلى الشاشة، يعود الضوء من جديد، ويكون الفيلم بالضبط عند النقطة التي هو عليها، كما لو أن الفيلم لم يتوقف.

يرى المثالي أن هذا يستتبع أن الأشياء موجودة، طالما أدركت حسياً، فحينما لا يتم عرض الشيء على شاشة السينما الخاصة بي، فإنه لا يعود موجوداً. وأعلن كبير الأساقفة بيركلي (Berkeley) (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) ـ أشهر الفلاسفة المثاليين ـ أن: "esse est percipi"، أي **«ليس موجوداً سوى ما يدرك حسياً»**، فحينما أفارق الغرفة تصير غير موجودة، وحينما أغلق عينيّ يختفي العالم، وحينما أرمش بهما لا يبقى ما هو أمامي موجوداً. هذا بالطبع بشرط ألا يكون هناك من أحد يدرك تلك الأشياء حسياً في اللحظة ذاتها.

ـ نقد المثالية

أ ـ هلوسات وأحلام: يبدو للوهلة الأولى أن نظرية الإدراك الحسي هذه، تواجه مصاعب في التعامل مع هلوسات والأحلام. ولو كان كل ما نخبره عبارة عن أفكار خاصة بنا، فكيف لنا أن نميز الواقع من الخيال؟

يجد المثالي تفسيراً لهذا، فهو يعتبر أن الأشياء المادية الفعلية عبارة عن أنماط متكررة من المعلومات الحسية، فغيتاري عبارة عن نمط معلومات حسية يتكرر بصورة متوقعة. وتتلاءم خبراتي البصرية بهذا

الغيتار مع خبراتي اللمسية بالغيتار، فأرى غيتاري مسنداً إلى الجدار، ومن ثم أقترب منه وألمسه. وبالتالي تتصل خبراتي بالغيتار ببعضها بصورة منتظمة. ولو كنت أهلوس بشأن هذا الغيتار، فلن تكون هناك هذه العلاقات المتداخلة بين خبراتي، وربما حينما أتوجه لأعزف عليه، لن تنتابني تلك الخبرة اللمسية التي أتوقعها. وربما تتخذ خبراتي البصرية به منحى غير متوقع كلية، وسيبدو الغيتار أمامي متقلباً بين حالتي التجسد والتبدّد.

وبالمثل، يمكن للمثالي أن يفسر لنا كيف يمكن التمييز بين الأحلام واليقظة من منطلق الوسائل المختلفة التي تتصل بها الخبرات الحسية ببعضها، بمعنى أن طبيعة الخبرة الآنية ليست هي وحدها التي تحدد ما إذا كانت هذه هلوسة، أو حلماً، أو خبرة حياتية حقيقية أم لا، ولكن يحدد هذا أيضاً علاقتها بالخبرات الأخرى، أي السياق العام للخبرات.

ب ـ تؤدي إلى الأنانة (الأناوحدية) (Solipsism): من الانتقادات الرئيسة لنظرية الإدراك الحسي المثالية هي أنها تؤدي إلى الأنانة (الأناوحدية). وهي نظرية تقول إن كل شيء موجود في عقلي، وإن كل شيء غير ذلك هو من اختلاق خيالي. وإذا كانت الأشياء الوحيدة التي يمكن أن نخبرها هي أفكاري الخاصة، فلا يؤدي هذا إلى القول بعدم وجود أشياء مادية فحسب، بل كذلك إلى القول بعدم وجود بشر آخرين[١]. لدي الكثير من الأدلة على وجود بشر آخرين بالقدر

(١) انظر الفقرة «عقول أخرى» في الفصل السادس من هذا الكتاب.

نفسه من الأدلة على وجود أشياء مادية أخرى، وهي تحديداً أنماط متكررة من المعلومات الحسية. ولكننا حينما استبعدنا فكرة وجود أشياء مادية فعلية، تتسبب في خبرتنا، فكأنما نقول أن لا شيء موجود، وإنه ليس سوى فكرة في عقلي. وربما كان العالم كله وكل شيء فيه من اختلاق عقلي. وربما لا يوجد أحد آخر. ولو صغنا هذا بمثال السينما السابق نفسه، لقلنا: ربما كانت السينما الخاصة بي ـ بما فيها من مخزون أفلام ـ الشيء الموجود الوحيد، فلا توجد سينما أخرى، ولا يوجد أي شيء خارج السينما الخاصة بي، فما الذي يدعو انتقاد هذه النظرية إلى القول إنها تؤدي إلى الأنانة؟

من الردود على هذا السؤال أن الأنانة أقرب إلى المرض العقلي، نوع من جنون العظمة، منها إلى أن تكون موقفاً فلسفياً، يمكن الدفاع عنه. وربما كان الرد الأكثر إقناعاً هو ذلك الذي ذكره جان بول سارتر في كتابه **الوجود والعدم** (*Being and Nothingness*)، وهو أننا، ومع كل فعل، نبدي ما ينم عن كوننا نعتقد أن هناك عقولاً خلاف عقولنا. بمعنى أنه ليس بذاك النوع من المواقف الذي يمكن للمرء أن يتبناه بإرادته، فلقد اعتدنا افتراض وجود بشر آخرين، يتصرفون بما يتسق مع كونهم مصابين بالأنانة. ولتأخذ مثال وجدانيات اجتماعية من قبيل الخجل والإحراج، فلو رآني أحد متلبساً بفعل شيء لا أريد لأحد أن يراني أفعله ـ من قبيل التلصص عبر ثقب الباب على شخص آخر ـ فمن المؤكد أنني سأشعر بالخجل. ومع هذا فلو كنت مصاباً بالأنانة، فلن أجد لهذا معنى. لن يكون لمفهوم الخجل

نفسه معنى. وبصفتي شخصاً مصاباً بالأنانة، سأعتقد أنني العقل المفكر الوحيد، ولا يوجد آخر يمكنه الحكم علي. وبالمثل، من العبث أن تشعر بالإحراج وأنت مصاب بالأنانة، فلا يوجد أحد لتشعر أمامه بالإحراج. وتتحدد درجة التزامنا بمعتقد ما في وجود عالم ما، في ما وراء خبراتنا، عبر تبيان أن الموقف الفلسفي المؤدي إلى الأنانة يكفي لأن يقلل من منطقيته.

ج ـ **التفسير الأبسط**: يمكن لنا أيضاً أن ننتقد المثالية على أسس أخرى، فحتى لو وافقنا المثالي على أن كل ما يتاح لنا هو خبراتنا الحسية، ربما نبقى بحاجة إلى معرفة علة تلك الخبرات، وسبب كونها تتبع أنماطاً منتظمة. ما سبب إمكانية تنظيم الخبرات الحسية بسهولة، في ما نسميه بلغتنا العادية «الأشياء المادية»؟ من المؤكد أن الإجابة المباشرة عن هذا السؤال، هي أن الأشياء المادية موجودة بالفعل في العالم الخارجي، وأنها علة خبراتنا الحسية بها. وهذا ما قصده صمويل جونسون (١٧٠٩ ـ ١٧٨٤) بلا شك، من خلال رد فعله على مثالية كبير الأساقفة بيركلي، حينما ركل حجراً كبيراً بقوة، وهو يقول: «إنني أرفضها هكذا».

اقترح بيركلي أن الرب ـ وليس الأشياء المادية ـ هو علة خبرة حواسنا. ووهبنا الرب خبرة حسية مرتبة. وهو يدرك كل شيء في كل وقت، وهكذا يبقى العالم موجوداً، حتى إذا لم يدركه البشر حسياً. ولا يمكن أن يكون وجود الرب ـ كما رأينا في الفصل الأول ـ أمراً مسلّماً به. وبالنسبة إلى عديد من الناس، فإن وجود الأشياء المادية الفعلية سيكون فرضاً أشد قبولاً بكثير، بوصفه تفسيراً لعلل خبراتنا.

يعتقد المثالي أن الإدراك الحسي للشيء شرط لوجوده. ومن أسباب هذا الاعتقاد أن من المحال منطقياً لأي أحد، أن يتحقق مما إذا كان النقيض هو الصحيح، فلا يمكن لأحد أن يلاحظ ما إذا كان هذا الغيتار غير موجود، حينما لا يدركه أحد حسياً، فلكي تبدي ملاحظتك لا بد من أن يكون هناك من يدرك هذه الملاحظة. وحتى لو صح هذا، فإن هناك قدراً كبيراً من الأدلة التي تشير إلى حقيقة أن يبقى موجوداً، وهو غير مدرك حسياً. وأبسط تأويل لسبب أن غيتاري لا يزال مسنداً إلى الجدار، حينما أستيقظ في الصباح، هو أن أحداً لم يحركه أو يستعِرْه أو يسرقه، فبقي موجوداً، وهو غير مدرك حسياً طول الليل. وتعد نظرية الظاهراتية (Phenomenalism) تطويراً للمثالية التي تأخذ في الحسبان هذا الفرض، شديد الإقناع.

رابعاً: الظاهراتية

كما هو حال المثالية، إن الظاهراتية (Phenomenalism) عبارة عن نظرية إدراك حسي، تعتمد على فكرة أن الخبرة الحسية لا تكون متاحة لنا بصفة مباشرة، وليست متاحة أبداً للعالم الخارجي. بينما هي تختلف عن المثالية في تقييم الأشياء المادية. وفي حين يقول المثاليون إن تصورنا للشيء المادي هو أنه عبارة عن اختزال لمجموعة من الخبرات الحسية، يعتقد الظاهراتيون، من قبيل جون ستيوارت ميل، أن من الممكن توصيف الأشياء بناء على أنماط الخبرات الحسية الممكنة والمتحققة. وتستمر إمكانية الخبرة الحسية بغيتاري، حتى ولو لم أكن

أنظر بالفعل إليه، أو ألمسه. ويعتقد الظاهراتي أن من الممكن ترجمة توصيفات الأشياء المادية كافة إلى توصيفات للخبرة الحسية المتحققة أو الافتراضية.

يشبه الفيلسوف الظاهراتي شخص حوصر داخل قاعة عرض سينمائي تختص به وحده، ولا يشاهد أفلامها إلا هو. وعلى النقيض من الفيلسوف المثالي، الذي يعتقد بأن الأشياء المجسدة على الشاشة لا تعد موجودة عندما لم تعد تعرض، فإن الفيلسوف الظاهراتي يعتقد أن تلك الأشياء تبقى موجودة بوصفها خبرات ممكنة، رغم أنها لا تعرض على الشاشة في تلك اللحظة. يضاف إلى ذلك أن الفيلسوف الظاهراتي يعتقد أن كل ما يظهر ـ أو ما قد يظهر ـ على الشاشة يمكن أن يوصف بلغة الخبرات الحسية من دون أية إشارة إلى الأشياء الفيزيقية.

ويمكن نقد الظاهراتية بالسبل التالية:

ـ نقد الظاهراتية

أ ـ صعوبة وصف الأشياء: من التعقيد بمكان أن أعبر عن تقرير شيء مادي، فأقول «غيتاري مُسْنَدٌ إلى الجدار في غرفة نومي، غير مدرك حسياً» بناء على الخبرات الحسية فقط، فالحقيقة أن كل محاولات وصف الأشياء المادية بهذه الطريقة فشلت.

ب ـ الأنانة وحجة اللغة الخاصة: يبدو أن الظاهراتية ـ كالمثالية ـ تؤدي إلى الأنانة فبقيّة البشر بالنسبة إلي ليسوا سوى خبرات حسية متحققة أو ممكنة، يمكنني أن أكتسبها. وفحصنا بالفعل العديد من

الاعتراضات على الأنانة؛ وحجة اللغة الخاصة، وهي حجة استخدمها في الأصل لودفيغ فتجنشتاين (Ludwig Wittgenstein) (١٨٨٩ ـ ١٩٥١) في كتابه **بحوث فلسفية** (*Philosophical Investigations*)، ويقدم اعتراضاً آخر على هذا الجانب من الظاهراتية.

تفترض الظاهراتية أن بوسع كل شخص أن يحدد ويسمي أحاسيس خاصة به، فقط على أساس خبرته المباشرة. ويعتمد هذا التحديد وإعادة التحديد للإحساس على الخبرة الخاصة، وليس على وجود أشياء مادية عامة. ويبين برهان اللغة الخاصة أن مثل هذه التسمية الخاصة، وإعادة تحديد الأحاسيس لا يمكن لها أن تحدث، وبالتالي تقلل من أهمية الظاهراتية.

تعتمد اللغات كلها على القواعد، وتعتمد القواعد على وجود سبل للتحقق، تم تطبيقها بشكل صحيح. وأفترض الآن أن أحد الظاهراتيين انتابه إحساس باللون الأحمر، فكيف يمكن له التحقق من أن هذا الإحساس هو اللون نفسه كبقية الألوان التي يسميها «أحمر»؟ ولا سبيل هناك إلى التحقق من هذا، حيث هناك ـ بالنسبة للظاهراتي ـ فارق ضئيل بين أن يكون أحمر واعتقاده هو أنه أحمر. الأمر أشبه بشخص يحاول أن يتذكر موعد قطار، وعليه أن يتحقق من هذه الذاكرة عبر الذاكرة نفسها، وليس عبر جدول مواعيد القطارات. وهو تحقق خاص، وليس تحققاً عاماً، فلا يمكن استعماله للتيقن من أن استعمالنا العام لكلمة «أحمر» هو استعمال صحيح. وبالتالي فإن فرضية أن بوسع الظاهراتي أن يصف خبرته بهذه اللغة الذاتية، هي فرضية مغلوطة.

خامساً: الواقعية السببية

تفترض الواقعية السببية (Causal Realism) أن أسباب خبرتنا الحسية هي الأشياء المادية في العالم الخارجي. وتنطلق الواقعية السببية من ملاحظة أن الوظيفة الحيوية الرئيسة لحواسنا هي أن تساعدنا على العيش في الوسط المحيط بنا. ووفقاً للواقعية السببية، حينما أرى غيتاري، فإن ما يحدث بالفعل هو أن الأشعة الضوئية انعكست من الغيتار، لتتسبب في مؤثرات معينة في شبكيّة عيني، وعلى بقاع أخرى في دماغي. يؤدي هذا إلى أن أكتسب معتقدات معينة حول ما أراه. وخبرة اكتساب المعتقدات هي خبرة رؤية غيتاري.

الطريق الذي من خلاله نكتسب معتقدات إدراكية حسية مهم، وليس كل طريق يؤدي إلى ذلك. ومن الضروري لكي أرى الغيتار أن يكون الغيتار هو علة المعتقدات التي اكتسبتها في ما يتعلق به. ونستحضر الرابط السببي المناسب للرؤية من خلال شيء يعكس الأشعة الضوئية على شبكيّة عيني، ومن ثم معالجة هذه المعلومات في دماغي. ولو كنت مثلاً تحت تأثير المخدرات وكنت أهلوس، فلن تكون هذه حالة رؤية لغيتاري، لأن المخدر وليس الغيتار هو علة معتقداتي.

والرؤية مسألة تتعلق باكتساب معلومات حول الوسط المحيط بي. وتفترض الواقعية السببية، مثلها مثل الواقعية التمثيلية، أن هناك بالفعل عالماً خارجياً موجود، سواء خبرناه أم لا. كما

تفترض أن المعتقدات التي نتبناها من خلال أعضائنا الحسية هي معتقدات صحيحة في العموم، وهذا هو سبب أن مستقبلات حواسنا صارت على ما هي عليه بعد التطور والانتقاء الطبيعيين، فهي تميل إلى إمدادنا بمعلومات، يعتدّ بها في ما يتعلق بالوسط الذي نعيش فيه.

ومن المزايا الكبرى الأخرى للواقعية السببية، مقارنة بمنافساتها من نظريات الإدراك الحسي، أن من السهل أن نفسر حقيقة أن معارفنا القائمة تؤثر في ما ندركه حسياً. ومع اكتساب المعلومات تؤثر منظومة التصنيف لدينا، وكذلك معارفنا القائمة، وبشكلٍ مباشر ـ تؤثّر ـ في الكيفية التي نتعامل بها مع المعلومات الواردة إلينا، وفي ما ننتقيه ونفسره. ولسوف نعاود الحديث عن هذا في القسم الخاص بـ «الملاحظات» في الفصل التالي.

ـ نقد الواقعية السببية

أ ـ خبرة المشاهدة: يتمثل النقد الرئيس للواقعية السببية في أنها لا تأخذ في الحساب بصورة مقنعة الطبيعة الفعلية لعملية المشاهدة، أي السمة النوعية للنظر. وهي تختزل خبرة الإدراك الحسي في صورةٍ من صور جمع المعلومات. وتُعدُّ نظريّة الواقعية السببية في الإدراك الحسي أنّها النظريّة الأشد إقناعاً حتى اليوم.

ب ـ تفترض وجود عالم حقيقي: تفترض الواقعية السببية أن هناك عالماً حقيقياً موجوداً بشكل مستقل عن الأناس الذين

يدركونه حسياً. وهو ما يعرف بأنه فرضية ميتافيزيقية، بمعنى أنها فرضية تتعلق بما وراء الطبيعة أو الواقع. وسيجد من كان ذا ميول مثالية هذه الفرضية الميتافيزيقية غير مقبولة. وبما أن أغلبنا ملتزم الاعتقاد بأن هناك عالماً حقيقياً موجوداً بصورة مستقلة عنا، فمن الممكن اعتبار هذه الفرضية نقطة في صالح الواقعية السببية، وليست نقداً ضدها.

خلاصــة

استكشفنا في هذا الفصل بعض النظريات الفلسفية الرئيسة حول العالم الخارجي وعلاقتنا به. وسيركز الفصل التالي على وسيلة بعينها لاستكشاف العالم، وهي تحديداً البحث العلمي.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

تقدم براهين رينيه ديكارت (René Descartes) الشكية في الجزء الأول من **التأملات** (*Meditations*)، وبرهان الكوجيتو في بداية الجزء الثاني من الكتاب نفسه. وكلاهما في كتاب **خطاب في المنهج والتأملات** (*Discourse on Method and the Meditations*) (١٩٦٨). أما أفضل مقدمة موجزة لفلسفة ديكارت، فموجودة في محاورة مع بيرنارد ويليامز في **الفلاسفة الكبار** (*The Great Philosophers*) (١٩٨٧)، وهو كتاب كنت قد نصحت به في ما سبق من هذا الكتاب.

ويشتمل كتاب ستيفن بريست (Stephen Priest) بعنوان **التجريبيون البريطانيون** (*The British Empiricists*) (١٩٩٠) على مناقشة عدد من الفلاسفة حول هذا الموضوع في هذا الفصل.

أما كتاب آدم مورتون (Adam Morton) **دليل نظرية المعرفة** (*A Guide Through the Theory of Knowledge*) (١٩٩٧)، فهو عبارة عن تقديم واضح للإبستمولوجيا. كما إن كتاب أ. ج. آير **مشكلة المعرفة** (*The Problem of Knowledge*) (١٩٥٦) مفيد، إلا أنه تأخر بعض الشيء.

وأجد أن كتاب برتراند راسل (Bertrand Russell) **مشكلات الفلسفة** (*The Problems of Philosophy*) (١٩١٢)، لا يزال يستحق القراءة، فهو تمهيد موجز للفلسفة، مع التركيز على المسائل المعرفية، ونصحت الذين يفكرون بدراسة الفلسفة في الجامعة بقراءة هذا الكتاب، وذلك على مدار أغلب سنوات القرن العشرين.

الفصل الخامس

العلوم

أتاحت لنا العلوم إرسال البشر إلى القمر، ونجحت في علاج الدرن، وفي ابتكار القنبلة الذرية، والسيارة، والطائرة، والتلفاز، والحاسوب، وعددٍ لا حصر له من الابتكارات التي غيرت من طبيعة حياتنا. ويعرف المنهج العلمي بوجه عام بأنه وسيلة فاعلة لتبين سلوكيات العالم الطبيعي، وكذلك توقعها، إلا أن بعض الابتكارات العلمية، لم تكن أبداً بالنافعة لبني البشر. ومن الواضح أنه تم استغلال التطورات العلمية في جلب الدمار، بقدر استغلالها نفسه في الارتقاء بحياة البشر. ومن الصعب علينا أن ننكر أن العلوم كانت سبباً رئيساً في قدرتنا على الاستغلال الناجح للعالم الطبيعي. لقد قدّمت لنا العلوم نتائج، بينما لم يكن بمقدور جميع أعمال السحر والشعوذة والماورائيات أن تصل بنا إلى ذلك.

إن المنهج العلمي هو نقلة كبيرة مقارنة بما سبقه من أساليب سابقة لتحصيل المعرفة. ومن الناحية التاريخية نجد أن العلم حلّ محل «فرض الحقيقة بقوة السلطة». ونعني بهذه العبارة قبول وجهات نظر مختلف أشكال السلطة على أنها حقيقة، ومن أهم ما يذكر هنا ما وصل إلينا من أعمال الفيلسوف الإغريقي القديم أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م)، وتعاليم الكنيسة ـ ليس بسبب محتوى تلك الآراء ـ ولكن بسبب أصحاب تلك الآراء. وعلى النقيض من ذلك، يركز المنهج العلمي على الحاجة إلى إجراء اختبارات، وإبداء ملاحظات تفصيلية حول نتائجها قبل إصدار الرأي الموثوق منه.

ولكن، ما هو ذلك المنهج العلمي؟ هل هو على هذا القدر من الصدقية التي نعتقدها؟ كيف يتقدم العلم؟ تلك هي أنواع المسائل التي يطرحها فلاسفة العلوم. وسندرس هنا بعض المسائل العامة حول طبيعة المنهج العلمي.

أولاً: وجهة النظر البسيطة للمنهج العلمي

تتمثل وجهة النظر البسيطة ـ والشائعة ـ للمنهج العلمي في ما يلي. يبدأ العالم بإبداء عدد كبير من الملاحظات حول سمة معينة من سمات العالم، ومن ذلك مثلاً، التأثير الذي يحدثه تسخين المياه. ويجب أن تكون تلك الملاحظات موضوعية قدر الإمكان، حيث يهدف العالم إلى توخي الحياد وعدم إقحام أحكامه المسبقة في تسجيله للبيانات. وما إن يتم العالم جَمْعَ قدْرٍ كبيرٍ من البيانات بناء على

الملاحظات، حتى ينتقل إلى المرحلة التالية، وهي وضع نظرية تفسر النمط الذي اتخذته النتائج. وإذا كانت تلك النظرية سليمة، فإنها تستطيع تفسير ما كان يحدث، وكذلك توقع ما يمكن حدوثه في المستقبل. وإذا لم تنسجم النتائج المستقبلية مع تلك التوقعات، فإنّ العالم يعمد إلى التعديل في نظريته حتى تتماشى معها. ولوجود قدر كبير من الانتظام في العالم الطبيعي، فمن الممكن أن تتصف التوقعات العلمية بالدقة الكبيرة.

ويقوم العالم مثلاً، بتسخين الماء حتى ١٠٠ درجة مئوية، وسط ظروف طبيعية، ثم يلاحظ أن الماء بدأ يغلي ويتبخر. وعندها قد يبدي عدداً من الملاحظات حول سلوك الماء في مختلف درجات الحرارة والضغط. وبناء على هذه الملاحظات، يقترح العالم نظرية حول درجة غليان الماء، بالارتباط مع درجة الحرارة والضغط. لن تفسر هذه النظرية تلك الملاحظات التي أبداها العالم فحسب، بل سيظهر لنا كذلك ما إذا كانت نظرية سليمة أم لا من خلال قدرتها على تفسير وتوقع الملاحظات المستقبلية كافة حول سلوك المياه في ظل مختلف درجات الحرارة والضغط. وهكذا فإن مبتدأ المنهج العلمي هو الملاحظة، ثم وضع النظرية، وبالتالي تقديم تعميم (أو بيان كلي) يتصف بالقدرة على التوقع. سيعد هذا التعميم ـ في حال ثبتت سلامته ـ بمثابة قانون طبيعي، فيقدم العلم نتائج موضوعية، يمكن لأي أحد التثبت منها، حالما يكرر التجارب الأصلية نفسها.

المدهش أن هذا الرأي الخاص بماهية المنهج العلمي قد شاع، حتى بين العلماء الممارسين، مع أنه لا يستوفي عدداً من النقاط. وأهم ذلك افتراضاته حول طبيعة الملاحظة، وحول البرهان الاستقرائي.

١ ـ نقد وجهة النظر البسيطة

أ ـ الملاحظة: كما رأينا، إن وجهة النظر البسيطة للمنهج العلمي تقول إن العالم يبدأ أولاً بملاحظات محايدة، قبل أن صياغة نظريته التي تفسر تلك الملاحظات. ويُعدُّ هذا توصيفاً غير دقيق لماهية الملاحظة حيث تفترض وجهة النظر البسيطة أن معارفنا وتوقعاتنا لا تؤثر في ملاحظاتنا، وأن من الممكن إبداء الملاحظات من دون أي إقحام لأفكارنا المسبقة.

وكما اقترحت عند مناقشة الإدراك الحسي في الفصل السابق، فإن رؤية الشيء لا تقتصر فقط على سقوط صورته على شبكية العين. أو كما يقول الفيلسوف ن. ر. هانسون (N. R. Hanson) (١٩٢٤ ـ ١٩٦٧): «الرؤية أمر يتعدى مجرد ما تراه العين»، إذ تؤثِّرُ معارفنا وتوقعاتنا لما يحتمل أن نراه بالفعل في ما نراه حقيقة، فأنا حينما أنظر مثلاً إلى أسلاك تبديلة هاتف، لا أرى سوى مزيجٍ فوضويّ من الأسلاك الملونة؛ بينما ينظر من سيصلح الهاتف إلى الشيء نفسه على أنه أنماط مرتبة من التوصيلات، فأثرت خلفية معتقدات هذا المهندس في ما يراه في الحقيقة. وليس الأمر أنني وهذا المهندس نمتلك الخبرة البصرية نفسها التي نعمد إلى تأويلها بصورة مختلفة، فالخبرة البصرية ـ

كما تقول نظرية الإدراك الحسي الخاصة بالواقعية السببية ـ لا تنفصل أبداً عن معتقداتنا تجاه ما نراه.

مثال آخر على هذه النقطة، فكر في الاختلاف بين ما يراه عالم الفيزياء المتمرس حينما ينظر إلى مجهر إلكتروني، وبين ما يراه شخص من حضارة عتيقة لو أنه نظر إلى الشيء نفسه. سيفهم عالم الفيزياء العلاقة القائمة بين مختلف أجزاء المجهر، وسيدرك كيفية استخدامه، ومنفعة استخدامه. أما الشخص الآخر فلن يرى في هذا المجهر سوى تشكيل لا معنى له من المعدن والأسلاك، تم الربط بين أجزائها بصورة غامضة عليه.

هناك بالطبع قدر كبير من التداخل بين ما سيراه الراؤون المختلفون للمنظر نفسه، وإلا كان التواصل محالاً، إلا أن وجهة النظر البسيطة للمنهج العلمي تميل إلى تجاهل هذه الحقيقة المهمة في الملاحظة، فلا يمكن اختزال ما نراه، وبكل بساطة في تلك الصور الساقطة على الشبكية، لأن ما نراه يعتمد عادة على ما يسمى «التركيبة الذهنية»، وهي معارفنا وتوقعاتنا وتربيتنا الثقافية.

على أنه يجدر بنا أن نلاحظ أن هناك بعض الملاحظات التي تستعصي، وبكل عناد على التأثر بمعتقداتنا، فبالرغم من أنني أعلم أن القمر لا يزداد حجماً حينما يقترب من الأفق عنه حينما يكون في أوج سَمْتِهِ، إلا أنني لا يمكن إلا أن أراه على أنه صار أكبر. لم تتأثر خبرتي الإدراكية للقمر ـ في تلك الحالة ـ بمعتقداتي التي أعيها. ومن الواضح أنني سأصف القمر بأنه «يبدو أكبر»، وليس بأنه «صار

أكبر»، وهو الأمر الذي يشتمل على نظرية، إلا أنها حالة بقيت فيها خبرتي الإدراكية مستعصية على التأثر بمعتقداتي. يتبين من هذا أن العلاقة بين ما نعرفه وما نراه، ليست على ذلك النحو المباشر الذي نفترضه، فلا تدفعنا المعرفة الأساسية دوماً إلى النظر بصوة مغايرة. ولا يقلل هذا من أهمية الحجة الرافضة لوجهة النظر البسيطة حول العلم، لأن ما نراه في أغلب الأحوال يتأثّر بشكل كبير بتركيبتنا الذهنية.

ب ـ بيانات الملاحظة: أما السمة المهمة الثانية للملاحظة في السياق العلمي والتي تتجاهلها وجهة النظر البسيطة، فهي طبيعة بيانات الملاحظة. وينبغي على العالم التعبير باللغة عن ملاحظات معينة. ومع هذا، فإن اللغة التي يستخدمها العالم في إبداء بيانات الملاحظة تلك، تشتمل دوماً على افتراضات نظرية مدمجة بها، فلا وجود لما يسمى بيان الملاحظة المحايد، لأن بيانات الملاحظة «مغلفة بالنظرية». ونجد مثلاً، أن بياناً من الحياة اليومية من قبيل «لامس السلك العاري فأصيب بصدمة كهربائية»، يفترض وجود ما يسمى بالكهرباء، وأنها مؤذية. وباستخدامه كلمة «كهربائية» يستلزم المتكلم وجود نظرية كاملة حول أسباب الضرر الذي يلحق بالإنسان الذي لامس السلك. وينطوي الفهم الكامل لهذا البيان على فهم النظريات التي تتحدث عن الكهرباء والفسيولوجيا البشرية. وتنبني الفرضيات النظرية في إطار وسيلة توصيف الحدث، بمعنى أن بيانات الملاحظة تصنف خبرتنا بصورة معينة، ولكن هذه ليست الوسيلة الوحيدة التي يمكننا بها تصنيف خبرتنا.

وتستلزم أنواع بيان الملاحظة التي تصدر في نطاق العلوم، من قبيل «التكوين الجزيئي للمادة تتأثر بالتسخين»، نظريات بالغة التنقيح. وتأتي النظرية أولاً وعلى الدوام، فوجهة النظر البسيطة حول المنهج العلمي مخطئة تماماً في افتراضها أن الملاحظة المحايدة سابقة دوماً على النظرية. وعادة ما يعتمد ما تراه على ما تعرفه، وتستلزم الكلمات التي تختارها لتوصيف ما تراه نظرية حول طبيعة الشيء الذي تراه. هاتان حقيقتان لا مناص منهما في ما يتعلق بطبيعة الملاحظة، تقللان من أهمية فكرة الملاحظة الموضوعية المحايدة التي لا تعتمد على أحكام مسبقة.

ج ـ **الانتقاء**: ثالث نقطة تتعلق بالملاحظة، هي أن العالم لا يكتفي بالملاحظة فقط، بل يسجل أي قياس وأي ظاهرة. وهو أمر محال من الناحية الفيزيقية، لأن العالم ينتقي ما يركز عليه من بين سمات موقف معين، ويشتمل هذا الانتقاء كذلك على القرارات ذات الصلة بالنظرية.

٢ ـ مشكلة الاستقراء

تنشأ نوعية مختلفة من الاعتراضات على وجهة النظر البسيطة للمنهج العلمي، بسبب كونها تعتمد على الاستقراء، وليس على الاستنباط، فالاستقراء والاستنباط نمطا برهان مختلفان، إذ ينطوي البرهان الاستقرائي النموذجي على تعميم مبني على عدد معين من الملاحظات المحددة. ولو كان علي أن أبدي عدداً كبيراً من

الملاحظات حول الحيوانات ذات الفراء، ومنها أخلص إلى أن الحيوانات كافة ذات الفراء تلد ولا تبيض (Viviparous)، فعندها أكون قدمت برهاناً استقرائياً. أما البرهان الاستنباطي فيبدأ من مقدمات منطقية معينة، ومن ثم ينتقل منطقياً إلى استنتاج نابع من تلك المقدمات المنطقية. وقد أستنتج مثلاً من المقدمتين المنطقيتين أن «كل الطيور حيوانات»، و«البجع طيور»، فكل البجع حيوانات، وهذا برهان استنباطي.

يتوخى البرهان الاستنباطي الحقيقة. وهذا يعني أنه إذا كانت مقدماته المنطقية صحيحة، فإنّ استنتاجاته تكون صحيحة وجوباً. وسوف تناقض نفسك إذا أكدْتَ المقدمات المنطقية، وأنكرت الاستنتاجات. وهكذا، إذا كانت المقدمتان المنطقيتان «كل الطيور حيوانات» و«البجع طيور» صحيحتين، فجيب أن يكون صحيحاً أن كل البجع حيوانات. وعلى النقيض من ذلك، فإن استنتاجات البراهين الاستقرائية ذات المقدمات المنطقية الصحيحة، قد تكون أو قد لا تكون صحيحة. ومع أن كل ملاحظة أبديتها حول الحيوانات ذات الفراء كانت ملاحظات دقيقة، وأن هذه الحيوانات جميعها ولودة، ومع أنني أبديت آلاف الملاحظات، إلا أن من الممكن أن يتبين لي أن استنتاجي الاستقرائي بأن كل الحيوانات ذات الفراء ولودة، هو استنتاج زائف. والحقيقة أن وجود حيوان البلاتيبوس (منقار البطة)، وهو حيوان مائي يغطيه الفراء ويبيض، يعني أن استنتاجي ليس سوى تعميم خاطئ.

نحن نستخدم هذا النوع من البرهان الاستقرائي في كل وقت، فإذا شربت القهوة مراراً، ولم يحدث أبداً أن سممتني، سأفترض هكذا، على أساس البرهان الاستقرائي، أن القهوة لن تسممني في المستقبل. كما إن الخبرة علمتني أن النهار يتلو الليل على الدوام، وهكذا أفترض أن هذا الحال سيستمر دوماً. وقد لاحظت في عدد من المرات أنني لو وقفت تحت المطر أُصاب بالبلل، وهكذا أفترض أن لا اختلاف في ذلك مستقبلاً، وأتفادى الوقوف تحت المطر ما أمكنني ذلك. إنها جميعها أمثلة على الاستقراء. إن حياتنا بأسرها مبنية على حقيقة أن الاستقراء يمدنا بتوقعات، يمكن التعويل عليها في ما يتعلق بالوسط المحيط بنا، والنتائج المحتملة لأفعالنا. ومن دون مبدأ الاستقراء، يكون تفاعلنا مع وسطنا فوضوياً تماماً، ولن يكون لدينا أساس لافتراض أن المستقبل لن يختلف عن الماضي. ولن نعرف ما إذا كان الطعام الذي نهم بتناوله سيفيدنا أم سيصيبنا بالتسمم؛ ولن نعرف مع كل خطوة نخطوها، ما إذا كانت الأرض ستحملنا أم ستنفتح عن هوة عميقة تبتلعنا، وهكذا دواليك. وسيصبح كل انتظام متوقع في وسطنا موضع شك.

وبخلاف هذا الدور المحوري الذي يؤديه الاستقراء في حياتنا ككل، فهناك حقيقة لا يمكن إنكارها، ألا وهي أن من غير الممكن التعويل على مبدأ الاستقراء كلية. وكما تبين لنا بالفعل، فقد تكون الإجابة عن مسألة ما إذا كانت كل الحيوانات ذات الفراء هي حيوانات ولودة أم لا، هي إجابة زائفة، فليست استنتاجاتها من النوع الذي يمكن التعويل عليه مقارنة بتلك البراهين الاستنباطية ذات

المقدمات المنطقية الصحيحة. ولإيضاح هذه النقطة، استخدم برتراند راسل مثال الدجاجة التي تستيقظ كل صباح، وهي تظن أنها كما أطعمت في اليوم السابق، سوف تطعم في هذا اليوم، فتستيقظ ذات صباح لتكتشف أن المزارع كسر رقبتها. كانت الدجاجة تستعمل برهاناً استقرائياً يعتمد على عدد كبير من الملاحظات، فهل نحن بحماقة هذه الدجاجة نفسها، في اعتمادنا بشكل كبير على الاستقراء؟ وما هو تبريرنا في تصديقنا الاستقراء؟ تلك هي مشكلة الاستقراء، وهي مشكلة حددها ديفيد هيوم في كتابه **مقالة في الطبيعة البشرية** (*Treatise Concerning Human Nature*). وكيف يمكن تبرير الاعتماد على مثل هذا المنهج في البرهنة، وهو لا يمكن التعويل عليه؟ لذلك صلة بفلسفة العلوم، وذلك لأن للاستقراء ـ ولو تبعاً للنظرية البسيطة الموضحة في ما سبق ـ دوراً مهماً في المنهج العلمي.

أ ـ الاستدلال على أفضل تفسير: ليست كل البراهين الاستقرائية على الصورة التي تناولناها في ما سبق، فهناك أسلوب برهنة غير استنباطي مهم، يعرف بمصطلح «الاستدلال على أفضل تفسير»، أو كما يسمونه بصورة أقل عمومية «قياساً احتمالياً» (Abduction). ونحن مع هذا النوع من البرهان، لا ننتقل ببساطة من ملاحظة ماضية إلى توقعات عامة للمستقبل، بل نحكم على معقولية فرض ما، وفقاً لنوعية التفسير الذي يقدمه. ويكون أفضل فرض هو الفرض الذي يقدم تفسيراً أوسع، فلو عدت إلى المنزل مثلاً، لأجد آثار فأر في المطبخ، بينما قطي نائم باطمئنان في التوقيت نفسه الذي اعتدت منه

فيه أن يموء من الجوع، فإن أفضل تأويل لما حدث في غيابي هو أن قطي أمسك بالفأر والتهمه، ومن ثم راح في سبات عميق، فأنا أرى الدليل، ولكنني لا أستدل على النتيجة، لأن هناك تأويلات ممكنة أخرى لما حدث.

ربما أتى قط آخر عبر باب القطط، وترك بقايا الفأر على أرضية المطبخ، أو ربما هي زوجتي ـ وهي تحاول إرباكي ـ التي قتلت الفأر ومزقت أوصاله، وتركتها هكذا، حتى أعتقد أن القط هو من فعلها. واستنتاجي أن القط هو من قتل الفأر هو الاستنتاج الأكثر معقولية في هذه الظروف. ومع أن تلك الفرضيات المتضاربة تفسر بقايا الفأر، إلا أنها لا تفسر لنا هذا الرضا البادي على القط. يكتسب هذا الأسلوب في الاستدلال العقلي أهميته في العلوم، وكذلك في الحياة العادية، ولكنْ من غير الممكن ـ وكما ظهر من المثال السابق ـ أن نعول عليه. هناك دوماً تأويل ممكن آخر لأدلة من نوع ما. ربما كانت زوجتي هي من أوقعت بالقط، وتخيرت يوماً خمل فيه القط، ونام خلال وقته المعتاد لتناوله العشاء. النتيجة إذاً، أن الاستدلال على أفضل تفسير لا ينبع حتمياً من مقدمات منطقية، كما هو حاله مع الحجة الاستقرائية السليمة. ويثير هذا بدوره أسئلة من كل شكل ولون حول ما يمكن أن يعد أفضل تأويل في ظل أية ظروف، وحول أسباب ذلك.

يختلف الفلاسفة حول ما إذا كان أنسب تعريف للاستدلال على أفضل تفسير هو أنه صورة من صور الاستدلال أم لا. ولكنّهم يقرون جميعاً بأن صدق المقدمات المنطقية لبرهان ما، لا يضمن

صدق الاستنتاج. وفي هذا الصدد، لا تملك الاستدلالات على أفضل تفسير أياً من صدقية الحجج الاستقرائية. وليس الهدف من ذلك نقد الاستدلال على أفضل تفسير، بل إننا نستعمل أسلوب الاستدلال العقلي هذا تحديداً في المواقف التي يستحيل معها استعمال الاستقراء، مثل محاولتنا أن نفهم علة شيء ما أو تأويله، ويكون هناك أكثر من تأويل واحد لماهية تلك الأشياء.

ب ـ جانب آخر من مشكلة الاستقراء: تعاملنا حتى الآن مع مشكلة الاستقراء على أنها مجرد مسألة تتعلق بتبرير التعميم عند الحديث عن المستقبل على أساس الماضي. وهناك سمة أخرى من سمات مشكلة الاستقراء لم نتناولها حتى الآن. ألا وهي حقيقة أن هناك عدداً هائلاً من التعميمات المتباينة التي يمكننا القياس بها على أساس الماضي، وجميعها يتسق مع البيانات المتاحة. وبوسع تلك التعميمات المتباينة أن تعطينا توقعاً مختلفاً كلية للمستقبل. وهذا الأمر بادي الوضوح لدى الفيلسوف نيلسون غودمان (Nelson Goodman) (١٩٠٦ ـ ١٩٩٨)، ومثال «grue» (هو هنا يجمع بين كلمتي green «أخضر» و blue «أزرق»). ومع أن هذا المثال يبدو بعيداً عن الواقع، إلا أنه وسيلة لتوضيح نقطة مهمة.

ابتكر غودمان مصطلح «grue» للكشف عن هذه السمة الثانية في مشكلة الاستدلال، فالكلمة مسمى مبتكر لأحد الألوان. ويكون الشيء grue إذا ما تم فحصه قبل العام ٢٠٠٠، ليتبين أنه أخضر، أو إذا ما لم يتم فحصه، وكان أزرق. كان جودمان يكتب مثاله قبل العام

٢٠٠٠، لذا قمت في النقاش التالي بتغيير التاريخ من ٢٠٠٠ إلى ٢٠١٠، حتى يكون المثال مناسباً اليوم. ونحن لدينا العديد من الخبرات التي تدفعنا إلى اقتراح أن جملة التعميم: «كل الزمرد أخضر»صادقة. لكن دليلنا يتسق مع القول: «كل الزمرد grue» (بافتراض أن هذه الملاحظات جميعها تمت قبل العام ٢٠١٠). ومع ذلك، وإذا كنا نقول إن كل الزمرد أخضر، أو إنها جميعاً grue، فإن ذلك يؤثر في توقعاتنا التي نحددها حول الملاحظات للزمرد في ما بعد العام ٢٠١٠. وإذا قلنا إن كل الزمرد grue، فنحن نتوقع أن بعض الزمرد الذي سيتم فحصه في ما بعد العام ٢٠١٠، سيبدو أزرق، فالزمرد الذي تم فحصه قبل العام ٢٠١٠ سيكون أخضر اللون، أما ما لم يتم فحصه قبل العام ٢٠١٠ سيظهر أزرق اللون. وإذا ما قلنا ـ وهذا هو الأقرب ـ إن كل الزمرد أخضر، فنحن نتوقع أنها جميعاً ستبدو خضراء كلما تم فحصها.

الشاهد من هذا المثال هو أن التنبؤات التي نجريها على أساس الاستنباط، ليست هي الوحيدة الممكنة اعتماداً على الأدلة المتاحة. نحن إذاً أمام استنتاج مفاده أنه ليست فقط التنبؤات التي نبديها على أساس الاستنباط غير مضمونة مئة بالمئة، ولكن التنبؤات كذلك ليست الوحيدة التي تتسق مع الأدلة التي قمنا بجمعها.

ج ـ محاولات حلول لمشكلة الاستقراء:

(١) **إنه يبدو مجدياً:** من الردود على مشكلة الاستنباط الإشارة إلى أن الاعتماد على الاستنباط ليس بالشائع فحسب، بل هو مجدٍ بصورة معقولة، إذ يكون في أغلب الأحيان، وسيلة مفيدة جداً لوضع

اليد على مظاهر الانتظام في العالم الطبيعي، وتوقع مستقبل سلوكياتها. وكما لاحظنا بالفعل، أتاح لنا العلم أن نرسل الإنسان إلى القمر؛ ولو كان العلم مبنياً على مبدأ الاستنباط، فإن لدينا عديداً من الأدلة التي تبرر لنا هذا الإيمان بالاستنباط، وبالطبع يبقى هناك على الدوام احتمال ألا تشرق الشمس في الغد، أو أن نستيقظ في الصباح لنجد رقابنا ـ كتلك الدجاجة ـ وقد تحطمت، إلا أن الاستنباط أفضل أسلوب متاح أمامنا. ولن تجد قالباً برهانياً آخر، يمكنه أن يساعدك على توقع المستقبل بصورة أفضل مما يقوم بها مبدأ الاستنباط.

وقد يقول المعترض على هذا الدفاع عن مبدأ الاستنباط: إن هذا الدفاع نفسه يعتمد على الاستنباط، بمعنى أنه في حقيقته برهان دائري، فما تصل إليه الحجة هو الزعم أن الاستنباط طالما أثبت نجاحه في الماضي، فإنه سينجح في المستقبل، إلا أن هذا القول في حد ذاته تعميم مبني على عدد من الحالات الاستنباطية، وبالتالي فهو بدوره برهان استنباطي. ولا يمكن للبرهان الاستنباطي أن يقدم لنا تبريراً مرضياً للاستنباط، وهو ما يوصلنا إلى المسألة التي تستلزم ما أنت بصدد أن تبرهن عليه، ألا وهو أن للاستنباط ما يبرره.

(٢) **التطور**: تستلزم البيانات الكلية، وهي التقارير التي تبدأ بـ «كل...»، من قبيل «كل البجع أبيض»، المشابهة بين الأشياء المفردة التي يتم تجميعها معاً. وفي هذه الحالة، لا بد من وجود مشابهة تجمع بين كل البجع لتعليل الجمع بينها. على أنه، كما رأينا في حالة grue، لا توجد وسيلة واحدة فقط لتصنيف الأشياء التي نجدها في العالم، أو

الصفات التي نعزوها إليها. ومن الممكن أن أيّ كائنات فضائية تهبط على الأرض، ستتبنّى تصنيفات مختلفة كلية عن التصنيفات التي نستعملها، وعلى أساس هذا ستبدي تنبؤات استنباطية مختلفة كلية عن تلك التي نبديها.

وإضافةً، إلى أن بعض التعميمات ـ كما يبين مثال grue ـ طبيعية أكثر من غيرها، والتفسير المقنع لهذا هو تأويل تطوري حيث ولد البشر بمجموعة من الفئات المبرمجة جينياً، والتي ندرج خبراتنا فيها، فوصلنا ـ كنوع من الكائنات الحية ـ وعن طريق عملية انتقاء طبيعي إلى تبني توجّهٍ، يميل إلى التعميمات الاستنباطية التي تتوقع وبدقة كبيرة سلوك كل شيء في العالم من حولنا. وتلك التوجهات هي التي تكون فاعلة حينما نستدل عقلياً وبصورة استنباطية إذْ لدينا ميل طبيعي إلى أن نقوم بتجميع خبراتنا حول العالم بصور تؤدي إلى تنبؤات، يمكن أن نعول عليها. وسواء أكان هذا التفسير للاستنباط يبرر اعتمادنا عليه أم لا، فإنه يقدم لنا تفسيراً لسبب ثقتنا بوجه عام في الحجج الاستنباطية، وسببِ أننا عادة ما نكون محقين في هذه الثقة.

(٣) الاحتمال: من الردود الأخرى على مشكلة الاستنباط الإقرار بأننا، وعلى الرغم من استحالة أن نبين أن استنتاج الحجة الاستنباطية مؤكد بنسبة مئة في المئة، إلا أن بوسعنا أن نبين صحتها، فما تسمى بقوانين الطبيعة التي اكتشفها العلم، ويكتشفها، لم يثبت وبصورة مطلقة أنها تستقيم، وما هي إلا تعميمات تتميز بأن درجة احتمال صحتها عالية جداً. وكلما أبدينا ملاحظات بهدف تأكيد

تلك القوانين، زادت درجة صحتها. يعرف هذا أحياناً بالنزعة الاحتمالية (Probabilism)، فلا يمكننا التيقن من أن الشمس ستشرق في الغد، ولكن بوسعنا ـ وعلى أسس استنباطية ـ أن نحكم بأن درجة احتمال حدوث ذلك كبيرة.

يتمثل الاعتراض على ذلك في كون الاحتمال ذاته شيئاً يمكن تغييره، فينبني تقدير احتمال حدث يحدث في المستقبل على مدى تكرار حدوثه في الماضي، إلا أن التبرير الوحيد لافتراض أن الاحتمال سيستقيم في المستقبل هو في حد ذاته تبديل استنباطي. نحن إذاً أمام برهان دائري، يعتمد على الاستنباطي لكي يبرر اعتمادنا على الاستنباط.

٣ ـ التزييف، التخمين والتفنيد

من السبل الأخرى للخروج من مشكلة الاستدلال ـ على الأقل بتأثيرها في مسألة المنهج العلمي ـ إنكار أن يكون الاستدلال أساس المنهج العلمي. وهذا ما تقوم به فلسفة التزييف ـ وهي فلسفة علم وضعها كارل بوبر (Karl Popper) (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤) وآخرون. وتقول هذه الفلسفة إنه تمّ تضليل وجهة النظر البسيطة للعلم، إذ لا يبدأ العلماء بإبداء الملاحظات، بل يبدأون بالنظرية، فالنظريات العلمية، وما تسمى بقوانين الطبيعة، ليست دعاوى لامتلاك الحقيقة، بل هي محاولات تأملية لتحليل مختلف سمات العالم الطبيعي. وهي حالات تخمين، أي تخمينات مبنية على علم، وتسعى إلى تحسين مختلف النظريات.

تخضع حالات التخمين هذه في ما بعد إلى الاختبار التجريبي، إلا أن لهذا الاختبار غرضاً محدداً، فليس مقصده إثبات صدق ذلك التخمين، بل أن يثبت زيفه. إنّ العلم يكون فاعلاً، حينما يحاول تكذيب النظريات، وليس إثبات أنها صحيحة. ويتم التخلص من كل نظرية يثبت عدم صحتها، أو يتم على الأقل مراجعتها وتعديلها. وبالتالي يتقدم العلم اعتماداً على كل من التخمين والتفنيد. وليس بمقدورنا أن نعرف يقيناً بأن نظرية ما صحيحة بشكل مطلق، إذ يُمكن تكذيب أيّ نظرية من حيث المبدأ. وتبدو وجهة النظر هذه متناسبة مع ذلك التقدم الذي يشهد عليه تاريخ العلم، فالآراء الأفلاطونية في الكون التي جعلت من الأرض مركزاً له، فنّدتها وحلت محلها آراء كوبرنيكوس؛ كما حلّت فيزياء آينشتاين محل قرينتها لدى نيوتن.

ولفلسفة التزييف هذه ميزة واحدة على الأقل تتفوق بها على وجهة النظر البسيطة للعلم، ألا وهي حقيقة أن حالة تزييف واحدة، تكفي لتبيان نقص النظرية، بينما نجد أنه مهما تعددت الملاحظات التي نبديها لتأكيد النظرية، لا تكفي لتجعلنا متيقنين مئة في المئة من أن النظرية ستستقيم أمام الملاحظات المستقبلية. وذلك ملمح من ملامح البيانات الكلية. وإذا قلت «كل البجع أبيض»، فالأمر يتطلب مني فقط ملاحظة وجود بجعة سوداء واحدة حتى أدحض هذه النظرية. وحتى لو رأيت بعدها مليون بجعة بيضاء، فربما كانت أول بجعة أراها بعد ذلك سوداء، بمعنى أن التعميم أسهل في الدحض منه في الإثبات.

ـ **القدرة على التزييف**: تقدم لنا هذه الفلسفة كذلك وسيلة للتفريق بين الفرضيات العلمية المفيدة، وتلك التي لا صلة لها بالعلم. واختبار مدى فائدة النظرية عبارة عن الدرجة التي تكون عندها هذه النظرية زائفة، فنحكم على النظرية بأنها عديمة الجدوى بالنسبة إلى العلم، وأنها ليست بفرضية علمية على الإطلاق، إن لم تكن هناك أيّ ملاحظة ممكنة قادرة على تفنيدها. ونجدُ مثلاً، أن من قبيل المباشرة النسبية أن نضع اختبارات، يمكنها تفنيد هذه الفرضية: «يهطل المطر في إسبانيا في أغلبه على السهول»، حيث لا يوجد أي اختبار يمكنه أن يبين لنا أن الفرضية: «إما أن تمطر اليوم أو لن تمطر» هي فرضية زائفة. إنّ التقرير الثاني صحيح من تعريفه، وبالتالي فلا علاقة له بالملاحظة التجريبية، أي إنّه ليس فرضية علمية.

وكلّما زادت درجة إمكانية تفنيد البيانات، زادت أهميته بالنسبة إلى العلم. وهناك العديد من التقارير التي يتم التعبير عنها بصورة غامضة، الأمر الذي يجعل من الصعب علينا جداً أن نتبين كيفية اختبارها، على أنها سرعان ما تتضح زائفة، أو أن تحاول مقاومة محاولات تفنيدها. وهي في كلتا الحالتين تساعد العلم على التقدم، فلو كانت زائفة، فإنها ستساهم في تشجيع وضع فرضية لا يمكن تفنيدها بسهولة؛ أما لو ثبتت صعوبة تفنيدها، فإنها تكون جوهر نظرية مقنعة، وستسير على نهجها نظريات أخرى.

ونجد بالفحص الدقيق عن كثب أن بعض الفرضيات التي شاع الرأي أنها فرضيات علمية، تبين استحالة اختبارها، أي لا توجد

ملاحظة ممكنة، يمكنها تفنيدها. ومن الأمثلة المثيرة للجدال على ذلك، ما نجده في التحليل النفسي، إذ قال بعض المفندين إن العديد من آراء التحليل النفسي غير قابلة للتفنيد من الناحية المنطقية، وبالتالي فهي غير علمية. ولو زعم محلل نفسي أن حلم أحد المرضى يدور في حقيقته حول اضطراب جنسي قائم منذ طفولته، فلا نجد أيّ ملاحظة يمكنها أن تفند هذا الزعم. ولو أنكر المريض وجود مثل هذا الصراع أو الاضطراب، فسيعتبر المحلل النفسي ذلك تأكيداً آخر لكون المريض يكبت شيئاً ما. أما لو أقر المريض بأن تفسير المحلل صحيح، فإن هذا يعد كذلك إثباتاً للفرضية. وبالتالي فلا سبيل إلى تفنيد هذا الزعم، وبالتبعية، لا يمكنه أن يزيد من قدر معرفتنا بالعالم. وهكذا وتبعاً للمفندين، فإنها فرضية ترتدي قناع العلم، إلا أنها ليست بفرضية علمية على الإطلاق. ولا يعني وصف النظرية بكونها غير علمية من خلال هذا المقصد، أنها تخلو من القيمة. ورأى بوبر أن العديد من مزاعم التحليل النفسي يمكن أن توضع في النهاية على طاولة الاختبار، لكنها، وفي قالبها ما قبل العلمي، لا يمكن أن تعد فرضيات علمية.

وسبب تفادي الفرضيات التي يستحيل اختبارها في العلم أنها تعيق التقدم العلمي، فلو لم يكن هناك من سبيل إلى تفنيدها، فإن هذا يعني انعدام فرص إحلال نظرية أخرى أفضل محلها. ويستحيل هنا القيام بعملية التخمين والتفنيد التي هي من الصفات المميزة للتقدم العلمي، فالعلم يتقدم من خلال الأخطاء أيْ من خلال نظريات تمّ

تفنيدها، وحلت محلها نظريات أفضل. ويكون بهذا المعنى هناك قدر معين من التجربة والخطأ في العلم، لأن العالم يقوم بتجربة فرضية، ويتبين ما إذا كان بوسعه تفنيدها، وعندها يقوم باستبدالها بأخرى أفضل، ويخضعها بدورها للمعاملة نفسها. وتساهم الفرضيات جميعها ـ أي الأخطاء ـ التي يتم استبدالها في زيادة معرفتنا بالعالم. وعلى النقيض من هذا، إن النظريات القابلة للتفنيد من الناحية المنطقية هي ـ وفق هذه الصيغة ـ قليلة، إن لم تكن معدومة الفائدة بنظر رجل العلم.

وكان التخمين واسع الخيال أصلاً للعديد من النظريات العلمية الثورية، فتركز نظرية بوبر على الخيال الإبداعي الذي تنطوي عليه عملية صياغة نظريات جديدة. وهي في ذلك تقدم لنا تأويلاً أكثر إقناعاً للإبداع في العلم، مقارنة بوجهة النظر البسيطة التي تجعل من النظريات العلمية استقراءات منطقية مبنية على ملاحظات.

ـ نقد فلسفة التزييف

(١) دور التأكيد: من بين الانتقادات الموجهة إلى فلسفة التزييف، أنها لا تقيم وزناً لدور إثبات الفرضية في العلم، فمع التركيز على محاولات كشف زيف الفرضية، تعمل على التقليل من أهمية أثر التوقعات الناجحة سواء قبلت النظرية العلمية أم لم تقبل. ولو افترضت مثلاً أن درجة الحرارة التي يغلي عندها الماء، تتراوح بشكل ثابت بحسب الضغط الجوي الذي تتم فيه التجربة، فإن هذا يتيح لي أن

أجري عدداً من التوقعات حول درجة الحرارة التي سيغلي عندها الماء عند تسجيلات ضغط متفاوتة. وهو ما قد يحدوني إلى أن أتوقع ـ وبدقة ـ أن سكان الجبال سيعجزون عن إعداد كوب جيد من الشاي عند تلك الارتفاعات الهائلة بسبب أن الماء سيغلي عند درجة حرارة أقل من ١٠٠ درجة مئوية، وبالتالي فلن تتحلل وريقات الشاي على النحو المأمول. وإن ظهرت دقة توقعاتي، فإن هذا سيدعم وبصورة إيجابية نظريتي. أما نوعية التزييف الموصوفة فيما سبق فتتجاهل هذه السمة من سمات العلم. فالتوقعات السليمة المبنية على الفرضيات، وخاصةً لو كانت ذات صبغة غير اعتيادية، تلعب دوراً لا غنى عنه في التطور العلمي.

ليس في هذا تقليل من شأن هذه الصيغة الفلسفية: حيث أن القوة المنطقية لملاحظة واحدة من هذا النوع تبقى أكبر من أي عدد من الملاحظات التأكيدية. غير أنها تحتاج في ذات الوقت إلى بعض التكييف حتى تقر بالدور الذي يلعبه تأكيد الفرضيات.

(٢) **الخطأ البشري**: تبدو المغالطة وكأنها دعوة إلى دحض أية نظرية لمجرد وجود حالة زيف واحدة. على أن الواقع العملي يظهر لنا أن هناك العديد من مكونات أية تجربة أو دراسة علمية، وعادةً ما يكون هناك مجال للخطأ وإساءة تأويل النتائج. فقد يحدث عطب ما في أدوات القياس، أو قد تفتقر عملية جمع البيانات إلى المصداقية. لذا فإن من المؤكد أن على العلماء ألا ينساقوا وراء أية ملاحظة تبدو وكأنها تحط من قدر نظرية ما.

يتفق بوبر مع هذا. فهي ليست بالإشكالية الكبيرة بالنسبة إلى المغالطة. ويتضح من وجهة النظر المنطقية أنه ومن حيث المبدأ أن في مقدور حالة مغالطة واحدة أن تؤثر بشدة في قيمة النظرية. على أن بوبر لا يقول بأن على العلماء التطبيقيين التخلي عن أية نظرية ما أن تظهر أمامهم حالة مغالطة: بل عليهم التحلي بشيء من الشك الذي يدفعهم إلى معاودة البحث في كل مصدر ممكن ومتاح لهذا الخطأ.

(٣) **عدم الدقة تاريخياً**: لم تنجح المغالطة وبالصورة الملائمة في تأويل العديد من التطورات الهامة في تاريخ العلوم. فما جاء به كوبرنيكوس، وإقرار أن الشمس هي مركز الكون، وأن الأرض وغيرها من الكواكب.

توضح حقيقة مفادها أن وجود حالات زائفة ظاهرياً، لا يؤدي إلى ما يمكنه دحض النظرية كلّها، فالتغير الطارئ على النموذج العلمي لطبيعة الكون لم يظهر من خلال عملية تخمين تلتها عملية تفنيد، بل لم يكن ممكناً وضع مثل هذه النظرية بشكل مناسب تحت الاختبار والملاحظة، إلا بعد أن مرت الفيزياء بقرون من التطوير.

وبالمثل، بدت نظرية الجاذبية لإسحق نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) زائفة من الناحية الظاهرية، من خلال ملاحظات مدار القمر التي سجلت بعيد إعلانه عن نظريته. ولم يثبت زيف تلك الملاحظات إلا بعد مرور مدّة ليست بالقصيرة. وبالرغم من هذا الدحض الواضح للنظرية، إلا أن نيوتن وآخرين تمسكوا بها، ما عاد بالنفع الكبير على

التطور العلمي. ومع هذا، ووفق نظرية بوبر، كان من الضروري التخلي عن نظرية نيوتن، طالما وجد من نجح في تفنيدها.

ما يشير إليه هذان المثالان، هو أن تفنيد النظرية العلمية لا يتناسب دوماً مع ما حدث فعلياً في تاريخ العلم، فهذه النظرية أو الفلسفة تحتاج على الأقل إلى تعديل لتتمكن من التفسير الدقيق لكيفية نسخ نظرية معينة بأخرى. ونجد أن كتابات توماس كون (Thomas Kuhn) (١٩٢٢ ـ ١٩٩٥) تقترح أن ما يحدث في واقع الأمر في اللحظات الفارقة في تاريخ العلم، هو بزوغ نموذج جديد، إطار عمل جديد بالكلية، يمكن من خلاله ممارسة العملية العلمية. ولا يوجد في مثل تلك اللحظة قرار عقلاني بنبذ نموذج مفند بناء على حجم ما يتوافر من أدلة ضده. إنّ النموذج الجديد راديكالي يقلل من أهمية فرضيات الممارسة العلمية حتى لحظة بزوغ ذلك النموذج، فهو يشتمل على فرضيات جديدة، وتأويلات جديدة للأدلة، ونطاق جديد من الإشكاليات المتوجب حلها. ولا ينبع تبرير النموذج الجديد من خلال إطار عمل النموذج القديم، فالعلم لا يتقدم إذاً بالتخمين والتفنيد، بل عبر سلسلة من النقلات النموذجية.

ثالثاً: النزعة العلمية

هناك آراء جريئة حول المدى العلمي، بل قال البعض بقدرة العلم على تفسير كل ما هو مهم في الحالة الإنسانية. ولو استحال تفسير الشيء علمياً، فإن من المحال تفسيره من الأصل، هكذا قالوا.

وذكر بعض الفلاسفة أن الفسلفة ذاتها جزء من العلم. وجذور أفكار مشابهة لتلك الفكرة موجودة في نطاقات أكاديمية أخرى أيضاً، بما في ذلك دراسة الأدب والموسيقى. ويستعمل مصطلح «النزعة العلمية» (Scientism) في الأغلب بغرض الإحالة إلى تلك الآراء بالتحديد.

ـ نقد النزعة العلمية

ـ بيان بائس عن التفسير: إن نوعية التفسير الذي تسعى إليه النزعة العلمية عامة، إذ يبحث العالم عن تعميمات تصل إلى مرتبة القوانين بالنسبة إلى نطاق واسع من الحالات والمواقف. إنما كي نفهم، مثلاً، علاقة معينة بين إنسانين من ناحية التجاوبات الفسيولوجية، والوراثة الجينية، والتربية في مرحلة الطفولة، وخلاف ذلك، ومع أن هذا قد يمنحنا تصوراً دقيقاً، إلا أنها موضوعات أنسب في معالجتها للروائي أو الشاعر منها لعالم نفس تجريبي. وبالمثل، فإن من يحاول أن يفهم مقطوعة موسيقية، بوصفه مستمعاً، لا يحتاج إلى تلك المعرفة المعقدة التي يمتلكها دارس الموسيقى من فهم لتحليلات التناغم الموسيقي، أو إلى معرفة عالم النفس بنظريات السماع، حتى يتمكن من تذوق الموسيقى. وللتأويلات العلمية مكانتها، إلا أنها ليست كل شيء، فالاعتراض الرئيس على نظرية النزعة العلمية، هي أنها تبالغ في قيمة التفسير العلمي.

خلاصـــة

ركزت في هذا الفصل على مشكلة الاستنباط وعلى تأويل فلسفة التفنيد للمنهج العلمي. ومع أن العلماء المتمرسين لا يحتاجون

إلى الدراية بالمضامين الفلسفية لما يقومون به، إلا أن هناك عديداً من العلماء الذين تأثروا بالتفسير التفنيدي للتقدم العلمي. وبالرغم من أن الفلسفة لا تؤثر بالضرورة في أسلوب عمل رجل العلم، إلا أن الأمر المؤكد، هو قدرتها على التغيير من نظرته إلى عمله.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

يعد كتاب أ. ف. تشالمرز (A. F. Chalmers) **ما هو هذا الشيء الذي يسمونه العلم؟** *(What Is This Thing Called Science?)* (١٩٩٩) تمهيداً ممتازاً لهذا الموضوع: فصياغته بارعة، كما إنه محفز على مزيد من البحث. وهو يغطي معظم المسائل المهمة في فلسفة العلم المعاصرة، وبصورة سلسة. كما يمكنك الانتفاع من كتاب هيمبل (C. G. Hempel) **فلسفة العلوم الطبيعية** *(Philosophy of Natural Science)* (١٩٩٦)، وكذلك كتاب سمير عكاشة (Samir Okasha) **فلسفة العلم: مقدمة بالغة الإيجاز** *(Philosophy of Science: A Very Short Introduction)* (٢٠٠٢).

أما كتاب برايان ماجي (Bryan Magee) بعنوان **بوبر** *(Popper)* (١٩٧٣)، فهو مقدمة جيدة لمن يريد دراسة أعمال كارل بوبر.

ويقدم كتاب جون لوزي (John Losee) **مقدمة تاريخية لفلسفة العلم** *(Historical Introduction to the Philosophy of Science)* (١٩٩٣) مسحاً شاملاً ومشوقاً لتاريخ فلسفة العلم.

الفصل السادس

العقل

ما العقل؟ هل نمتلك أرواحاً مادية؟ هل يعد الفكر سمة من سمات المادة الفيزيقية، أم هو نتاج لتحفيز الدماغ للأعصاب؟ من أين لنا أن نتأكد من أن الآخرين ليسوا سوى روبوتات (أناس آلين) متطورة؟ ومن أين لنا أن نتأكد من أنهم واعون بالفعل؟ تلك كلها مسائل تتناولها فلسفة العقل.

أولاً: فلسفة العقل وعلم النفس

ينبغي التمييز بين فلسفة العقل وعلم النفس، مع أنهما وثيقا الصلة ببعضهما، فعلم النفس هو الدراسة العلمية للسلوك والفكر الإنساني، وهو مبني على ملاحظة البشر، في ظل شروط تجريبية في أغلب الأحيان. وعلى النقيض من هذا، نجد أن فلسفة العقل ليست

بالموضوع التجريبي، فهي لا تنطوي على إجراء أيّ ملاحظات علمية فعلية، وتركز الفلسفة على تحليل مفاهيمنا.

وتهتم فلسفة العقل بالمسائل التصورية الناشئة عن تفكيرنا في العقل، فربما قام عالم النفس مثلاً بالبحث في الاضطرابات الشخصية من قبيل الفصام (الشيزوفرينيا) وذلك عن طريق فحص المرضى، وإجراء الفحوص عليهم، وما إلى ذلك. أما الفيلسوف، فسيطرح أسئلة تصورية من قبيل: «ما هو العقل؟» أو «ما الذي نعنيه بالمرض العقلي؟». ولا يمكن إيجاد أجوبة عن أسئلة من هذا النوع عن طريق فحص الحالات الفعلية وحدها، فهي تقتضي منا أن نحلل معنى المصطلحات التي تعبّر عنها.

ولايضاح هذه النقطة، سنتناول مثالاً آخر، فنجد أن عالم نفس الحالات العصابية الذي يبحث في الفكر البشري، قد يبدي ملاحظات حول أنماط التحفيز العصبي في الدماغ. ولكن فيلسوف العقل سيطرح السؤال التصوري الأساسي حول ما إذا كان نشاط تلك الأعصاب يصل إلى مرتبة التفكير، أم إنّ هناك ملامح لتصورنا للفكر، تعني أن من غير الممكن اختزاله في طارئ فيزيقي، أو لنسأل بصورة تقليدية: هل هناك فارق بين عقولنا وأجسادنا؟

سنفحص في هذا الفصل بعضاً من المناقشات الجوهرية في فلسفة العقل، مع التركيز على ما إذا كان التأويل المادي للعقل مناسباً أم لا، وما إذا كان بوسعنا امتلاك المعرفة بعقول الآخرين أم لا.

ثانياً: مشكلة العقل/الجسد

إننا بأسلوب توصيفنا لأنفسنا وللعالم، نميز عادة بين السمات العقلية والمادية، فالسمات العقلية هي أشياء من قبيل التفكير والإحساس، واتخاذ القرار، والحلم والتخيل والتمني، وما إلى ذلك. أما السمات المادية، فتشمل الأقدام والأطراف والأدمغة، وأقداح الشاي، ومبنى «إمباير ستيت»، وما إلى ذلك.

وحينما نمارس شيئاً ما، وليكن لعب التنس، فإننا نستعمل كلاً من السمات العقلية والمادية (الجسدية)، فنفكر في قواعد اللعبة، وفي الجهة التي سيرسل إليها المنافس كرته التالية، وغير ذلك. ومن ثم نحرك أجسادنا. ولكن هل هناك فارق حقيقي بين العقل والجسد، أم إنّ هناك وسيلة مرضية للحديث عن أنفسنا؟ وتعرف مشكلة تأويل العلاقة الحقيقية بين العقل والجسد باسم مشكلة العقل/الجسد.

ويسمى أولئك الذين يعتقدون أن العقل والجسد شيئان منفصلان، وأن كل منا يمتلك عقلاً وجسداً، بالثنائيين (Dualists). أما من يعتقدون أن العقلي هو نفسه ـ وبنوع ما ـ الجسدي، وأننا لا شيء أكثر من لحم ودم، بلا جوهر عقلي منفصل، فأولئك يسمون بأصحاب النزعة الفيزيقية (Physicalists).

١ ـ الزومبي

هناك أمور كثيرة على المحك هنا، فتخيل أن بوسعك أن تصنع نسخة مثالية من جسدك، تضاهي كل جزيء، فسيقول الفيزيقي إن

توأمك الاصطناعي سيمر بخبرات الوعي نفسها التي تمر بها أنت تماماً. بينما يطرح الثنائي أنه، وبالرغم من عدم وجود اختلافات مادية بينكما، فمن الممكن أن تكون هناك اختلافات عقلية. وفي أيّ حالة متطرفة، فربما يتصرف توأمك الاصطناعي بسلوكيات تصرفك أنت نفسها، ويتوصل إلى التعليقات نفسها والتصورات نفسها، ولكنه بلا حياة داخلية فعلية. وربما كان توأمك نوعاً من الزومبي، فالزومبي هو من يقوم بالأمور كافة التي تقوم بها، فيقول «آخ» لو أنك أحرقت نفسك ـ مثلاً ـ مع أنه لا يشعر فعلياً بالألم.

من الواضح أن هذا مثال واسع الخيال، ولم يوجد من اقترح بأن هناك من هم، نوعاً ما، من الزومبي، إلا أن المقصد من هذا المثال هو استحضار الفرضيات المتباينة لكل من أصحاب النزعة الفيزيقية والثنائيين. ويرى الثنائيون من حيث المبدأ أن من الممكن الفصل بين العقل والجسد، ويمكن للثنائيين القيام بالتجريب الفكري. أما أصحاب النزعة الفيزيقية، فيرون عدم وجود زومبي من هذا النوع، فهم يعتقدون أن من يشترك معك في التركيب الجزيئي، ستكون له حياتك الداخلية نفسها، ويمر بخبرات الوعي نفسها التي مررت بها.

٢ ـ الثنائية

تنطوي الثنائية ـ كما رأينا ـ على اعتقاد في وجود جوهر غير مادي: أي عقلي. ويعتقد الثنائي أن العقل والجسد مادتان متميزتان، تتفاعلان مع بعضهما، ولكنهما تبقيان منفصلتين. وتختلف العمليات العقلية ـ ومن بينها التفكير ـ عن العمليات المادية، من قبيل

إحراق الخلايا الدماغية؛ فتظهر العمليات العقلية في العقل، وليس في الجسد، فالعقل ليس الدماغ الحي.

وثنائية العقل/الجسد هي وجهة نظر يتبناها العديد من الناس، وبالأخص أولئك الذين يعتقدون أن من الممكن أن نبقى بعد موتنا الجسدي، سواء بالحياة في عالم روحي من نوع ما، أو من خلال تناسخ الروح في جسد جديد. تستلزم وجهتا النظر أن الكائنات البشرية ليست كائنات مادية فقط، ولكن أهم جزء فينا هو العقل اللامادي، أو هو ـ كما يسمى في كثير من النصوص الدينية ـ الروح. وربما كان رينيه ديكارت هو أشهر فلاسفة ثنائية العقل/الجسد: وتسمى مثل هذه الثنائية بالثنائية الديكارتية (Cartesian Dualism).

ومن الدوافع القوية إلى الاعتقاد بأن الثنائية صحيحة، تلك الصعوبة التي يعانيها معظمنا في تبيان كيف لشيء فيزيقي بحت ـ من قبيل الدماغ ـ أن يستثير كل هذه الأنماط المركبة من الأحاسيس والفكر، وهي ما نسميه بالوعي. وكيف لشيء فيزيقي بحت أن يشعر بالحزن والكآبة، أو أن يبدي إعجابه بلوحة فنية؟ مثل تلك المسائل تمنح الثنائية معقولية ابتدائية بوصفها حلاً لمشكلة العقل/الجسد. وهناك عدد من الانتقادات القوية لها بوصفها نظرية.

أ ـ نقد الثنائية

(١) **لا يمكن البحث فيها بصورة علمية**: من بين الانتقادات التي توجه أحياناً إلى ثنائية العقل/الجسد، أنها لا تساعدنا في واقع الأمر،

على فهم طبيعة العقل، فكل ما تخبرنا به هو أن هناك مادة غير مادية في كل منا، وهي التي تفكر وتحلم وتكتسب الخبرات، وهلم جراً، إلا أن العقل غير المادي ـ وكما يزعم أصحاب النزعة الفيزيقية ـ يستعصي على الفحص المباشر، أي من غير الممكن إجراء أي بحث علمي عليه، لأن العلم لا يتعامل إلا مع العالم المادي. وكل ما يمكننا أن نفحصه، هو تأثيراته في العالم.

وقد يرد الثنائيون على ذلك بأن في وسعنا أن نلاحظ العقل من خلال الاستبطان، أي من خلال التأمل في أفكارنا. كما يمكننا أن نبحث في العقل بصورة غير مباشرة، من خلال تأثيراته في العالم المادي. إنّ أغلب العلوم فاعلة من خلال الاستدلال على علل التأثيرات الملحوظة؛ وسيكون البحث العلمي في العقل غير المادي من هذا النوع من المقاربات، إلى جانب أن لثنائية العقل/الجسد على الأقل فائدة تأويل كيف يمكن أن نبقى على الرغم من فناء الجسد، وهو أمر لا يمكن لأصحاب النزعة الفيزيقية القول به، من دون تقديم فكرة بعث الجسد بعد الموت.

(٢) **التطور**: من المعلوم أن الكائن البشري تطور من أبسط أنواع الحياة. ويجد المنتصر لفكرة الثنائية صعوبة في تأويل الكيفية التي حدث بها ذلك، فمن المفترض أن أشكال الحياة البسيطة، ومنها الأميبا لا تمتلك عقولاً، بينما البشر، وربما بعض الحيوانات، تمتلك عقولاً، فكيف أمكن للأميبا إذاً، أن تتسبب في ظهور مخلوقات عاقلة؟ من أين أتت مادة هذا العقل بغتة؟ ولماذا هذا التوازي بين تطور العقل وتطور الدماغ؟

ومن بين سبل الرد الثنائي على هذا النقد، أن يقول إن للأميبا عقلاً محدوداً للغاية، وإن العقل تطور بالتوازي مع تطور أجساد الحيوانات. ويمكن للثنائي أن يستفيض أكثر، فيقول إن لكل شيء مادي عقلاً من نوع ما، ويعرف هذا الرأي الأخير بمصطلح القوة النفسية الخارقة (Panpsychism)، فتقول هذه الفلسفة: إن لكل شيء، حتى الأحجار، عقله البدائي. ومن هنا يمكن تأويل تطور القدرة العقلية الإنسانية من خلال كونها مجموع المواد الفيزيقية، وبالتالي ـ من خلال كونها ـ دمجاً لعقول بسيطة من أجل خلق عقل مركب واحد. ويتعاطف قليل من الثنائيين مع مقاربة مثل هذه، وذلك يعود جزئياً، لكونها تبهم الفارق بين البشر وما نسميه بعالم الجماد.

(٣) التفاعل: أما أهم صعوبة يواجهها الثنائي، فهي الخاصة بتفسير كيفيّة تفاعل مادتين مختلفتين مثل العقل والجسد. ومن الواضح ـ من وجهة نظر الثنائي ـ أن بوسعي أن أمتلك فكراً، ومن ثم يستثير هذا الفكر الحركة الجسدية، فيمكنني مثلاً أن أفكر في أن أحك أنفي، ومن ثم أحرك إصبعي إلى أنفي لأحكه. ومكمن الصعوبة في نظر الثنائي، هو أن يبين تحديداً كيف يمكن للفكر العقلي البحت أن يؤدي إلى هذا الفعل المادي (الحكة).

وتبرز هذه الصعوبة أكثر من خلال حقيقة أن الأحداث داخل الدماغ وثيقة الصلة جداً بالأحداث العقلية، فما هي حاجتنا إلى تقديم فكرة العقل بوصفه مختلفاً عن الجسد، بينما من الواضح أن تعرض الدماغ لضرر كبير يؤدي إلى ضرب العقل في مقتل؟ فلو كان

هناك فارق حقاً بين العقل والجسد، فما هو تعليل هذا الذي يحدث؟

(٤) يتناقض مع مبدأ علمي أساسي: من بين سمات صعوبة تأويل التفاعل، هو أنه يتناقض مع أحد المبادئ العلمية الأساسية حيث يفترض معظم العلماء ـ وبخاصة الذين يدرسون الجوانب البدنية ـ أن من الممكن تفسير كل تغير في مادة ما، من خلال حدث فيزيقي سابق عليه، فعلة الأحداث الفيزيقية كافة هي نفسها فيزيقية. ولو احترقت خلية دماغية مثلاً، فإن عالم الأعصاب سيبحث عن علة فيزيقية لذلك. ولكن إذا ما أدى الفكر البحت ـ وهو نشاط عقلي ـ إلى الفعل، فلا بد أن تؤدي بعض الأحداث العقلية المجردة إلى أحداث فيزيقية. وهكذا يكون على الثنائيين تبرير مراجعة فرضية من الفرضيات العلمية الأساسية. وربما شعروا بطبيعة الحال بقدرتهم على تبرير هذه المراجعة على أساس أن الثنائية صحيحة بداهة؛ ولو كان هناك أي شك تجاه ذلك، فسيكون من المنطقي أن نفترض أن نظرية الثنائية هي الخاطئة، وليست الفرضية العلمية التي تولدت منها نتائج مثمرة في البحث العلمي حتى اليوم.

ب ـ ثنائية بلا تفاعل

(١) الموازاة بين العقل/الجسد: من بين سبل التفاف الثنائية على إشكاليات تتعلق بتأويل تفاعل العقل والجسد، إنكار هذا الذي يحدث من الأصل. وقال بعض الثنائيين إنه، وبالرغم من وجود

العقل والجسد، وإن لكل منا عقلاً وجسداً، فإنه لا وجود لأي تفاعل في ما بينهما. تعرف هذه الفكرة الغريبة باسم الموازاة النفسية المادية، (Psychophysical Parallelism) فهناك توازٍ بين العقل والجسد، أشبه بساعتين وقتهما واحد، فحينما يقف أحدهم على إصبع قدمي أشعر بالألم، ولكن هذا ليس بسبب كون جسدي تلقى أيّ رسائل من عقلي، بل لأن الأمر وببساطة هو أن الخالق (وإلا لكانت مصادفة كونية صعبة التصديق) أعد السمتين المستقلتين لدي، بحيث يكونان متوازيين، ففي ذات اللحظة التي داس فيها الرجل على إصبع قدمي، ترتب على ذلك أن أحس بالألم في عقلي، ولكن أياً من الحدثين لم يتسبب في الآخر فالحقيقة هي أن أحدهما سبق الآخر في الظهور.

(٢) العرضية (Occasionalism): من المحاولات الغربية الأخرى لتأويل كيفية تفاعل العقل والجسد، ما يعرف باسم العرضية، ففي حين تفصح الموازاة عن إيهام الرابط الواضح بين العقل والجسد، تسمح العرضية بوجود مثل هذا الرابط، ولكنها تقول إنه موجود بتدخل من الخالق، حيث يقيم الخالق الروابط بين العقل والجسد، بين إصبع قدمي المصاب وإحساسي بالألم، أو بين قراري بأن أحك أنفي وتحرك يدي لتنفيذ القرار.

والمشكلة الرئيسة في الموازاة بين العقل/الجسد ـ في صورتها المعقولة على الأقل ـ وفي العرضية، هي أن كليهما يفترض وجود الخالق، وهو أمر بديهي، كما تبين لنا في الفصل الأول، بل إن الملاحدة أنفسهم يجدون في مثل هذه الفكرة أمراً مبالغاً فيه.

(٣) الظاهراتية المصاحبة (Epiphenomenalism): تعرف المقاربة الثالثة لمشكلة التفاعل باسم الظاهراتية المصاحبة «الإيبيفينومياليزم». وهو رأي يقول إنه، وعلى الرغم من تأثير أحداث الجسد في الأحداث العقلية، إلا أن الأحداث العقلية ليست أبداً علة الأحداث المادية، كما إنها لا تستثير أحداثاً عقلية أخرى. وهكذا، فإنّ العقل ظاهراتي مصاحب (إيبيفينومينالي)، بمعنى أنه لا يؤثر مباشرة في الجسد. وتفسر الظاهراتية المصاحبة قدرتي الواضحة على رفع يدي بمجرد التفكير في ذلك، على أنه ليس سوى إيهام، فرفع يدٍ فعلٌ جسديٌ بحت، علته الأولى هي فكري. وكل الأحداث العقلية سببها المباشر الأحداث المادية، ولكن لا توجد أحداث عقلية تستثير الأحداث المادية.

ومثلها مثل الموازاة والعرضية، فإن معقولية الظاهراتية المصاحبة ضعيفة بالنسبة إلى كونها نظرية عقل. وهي تثير العديد من الأسئلة الصعبة، بينما تجيب عن الأسئلة الأخرى. ومن بين الإشكاليات التي لا يستهان بها، أنها تجعل من الإرادة الحرة أمراً محالاً حيث لا يمكننا بالفعل أن نختار الفعل، وكل ما لدينا هو إيهام أننا نتصرف من أنفسنا. وما هو سبب كون العلة تظهر في اتجاه واحد فقط، وأن للعلل المادية تأثيرات عقلية، وليس العكس أبداً؟

ثالثاً: الجسمانية

بعد فحصنا ثنائيّةَ العقل والجسد وعدداً مما صاحبها من انتقادات وتنويعاتها، ننظر الآن في الجسمانية (Physicalism). تقول

الجسمانية بإمكانية تأويل الأحداث العقلية من منطلق أحداث مادية، وهي عادة ما تكون أحداثاً في الدماغ. وعلى النقيض من ثنائية العقل والجسد ـ التي تبين أن هناك نوعين أساسيين للمادة ـ فإن الجسمانية صورة من صور الغائية الأحدية، فهي تقول: إن هناك نوعاً واحداً فقط من أنواع المادة، ألا وهو الفيزيقية. ومن مزايا الجسمانية على الثنائية هو أنها تقترح برنامجاً للدراسة العلمية للعقل. وترى النظرية أن من الممكن تقديم توصيف فيزيقي بالكامل حول أي حدث عقلي.

ولا يحاول فلاسفة الجسمانية، وعلى وجه الدقة، تحديد الكيفية التي يصدر بها الدماغ والربط السريع بينه وبين الأفكار: وهي مهمة تليق بعالم الأعصاب وغيره من العلماء. ومثل هؤلاء الفلاسفة مهتمون بإثبات أن الأحداث العقلية كافة هي مادية، وبالتالي فإن الثنائية غير ذات صدقية.

وهناك تنويعات عديدة لهذه الجسمانية، وهي تتفاوت في درجة الانتقادات الموجهة إليها.

١ ـ نظرية هوية النمط

يبين هذا التنوع للجسمانية أن الأحداث العقلية تتطابق مع الأحداث المادية، فالتفكير في الطقس مثلاً، يمثل ببساطة حالة معينة للدماغ. وكلما ظهرت هذه الحالة بعينها في الدماغ، فإننا نفكر في الطقس. وهو ما يعرف بنظرية هوية النمط، والحالات المادية كافة لنمط بعينه، هي بدورها حالات عقلية من نمط بعينه.

ولمزيد من الايضاح لهذه الفكرة، نتأمل في كيفية كون «الماء» و «H_2O» يشيران إلى المادة نفسها، فنحن نستخدم لفظة «الماء» في سياقنا الحياتي، بينما نستخدم «H_2O» في السياق العلمي. والآن، وبينما تشير كلتا الكلمتين إلى الشيء نفسه، إلا أن معناهما مختلف قليلاً حيث تستخدم كلمة «مياه» للفت الانتباه إلى الصفات الأساسية للمادة من بلل وخلاف ذلك؛ بينما تستخدم «H_2O» لتبيان المكون الكيميائي لها، فلا تكاد تجد أحداً يطلب كوباً من «H_2O»، ومع ذلك فالماء و«H_2O»، هما الشيء نفسه.

وبالمثل فإن ومضة البرق عبارة عن شحنة كهربائية من نوع معين. واستخدامنا لـ«ومضة البرق» أو «الشحنة الكهربائية» لوصف هذا الحدث، يعتمد على ما إذا كنا وسط عاصفة رعدية، أو أننا نقوم بتحليل علمي لما يجري. وبوسعنا استخدام الكلمة المعتادة «برق» من دون أن ندرك التحليل العلمي لعلة هذه الظاهرة، تماماً كما نستخدم كلمة «ماء» ونفهم معنى البلل، من دون أن نعلم المكون الكيميائي للماء.

لنعد إلى نظرية هوية العقل/الجسد الآن، فربما كان كل من «فكرة عن الطقس» و«حالة دماغية معينة» وسيلة للإحالة إلى الشيء ذاته تحديداً، فكلتا العبارتين تصفان حدثاً واحداً، إلا أن المعنى مختلف نوعاً ما. ويمكن لمعظمنا أن يستخدم الوصف العقلي «فكرة عن الطقس» لوصف هذا الشيء، ولكن العالم ـ طبقاً لنظرية هوية النمط ـ يمكنه من حيث المبدأ أن يقدم تحليلاً مفصلاً للحالة الدماغية

التي تمثلها هذه الفكرة. وسيقول منظِّر هوية النمط إن الأفكار كافة من هذا النمط، هي بالفعل حالات دماغية من هذا النمط نفسه. ومن مزايا هذه النظرية العقلية أنها تقترح أنواعاً من الأشياء يمكن لعالم الأعصاب أن يبحث عنها، وتحديداً الحالات المادية للدماغ التي تتماشى مع مختلف أنماط الفكر. وهناك عدد من الاعتراضات على نظرية هوية النمط.

ـ نقد نظرية هوية النمط

(١) لا معرفة بالعمليات التي تدور في الدماغ: نمتلك معرفة مباشرة بأفكارنا، ومع هذا فأغلبنا لا يعلم شيئاً عن العمليات التي تدور في الدماغ. ويجد البعض في هذا اعتراضاً على الجسمانية، فلا يمكن أن يكون الفكر هو نفسه العمليات الدماغية، لأن من الممكن أن نعرف عن الفكر، من دون أن نعرف شيئاً عن فسيولوجيا الأعصاب. جميعنا مطلع على أفكارنا، بمعنى أن المرء هو أفضل من يعلم خبايا أفكاره الواعية؛ إلا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الحالات الدماغية. ومع هذا، فلو كانت الأفكار والحالات الدماغية شيئاً واحداً، لا بد من أن تكون صفاتهما واحدة.

وليس هذا الاعتراض بالمشكلة الجادة بالنسبة إلى مطبق النظرية الجسمانية، فقد لا نعرف أي شيء عن المكون الكيميائي للمياه، إلا أن هذا لا يمنعنا من فهم ما تعنيه كلمة «ماء»، وأن ندرك حالتها حينما نشربها. وبالمثل، فربما كانت الأفكار كافة عمليات

دماغية، ومع هذا، لا يوجد سبب يدفع المفكرين إلى فهم الطبيعة الدقيقة لهذه العمليات الدماغية، من أجل أن نفهم أفكارها.

(٢) صفات الأفكار والحالات الدماغية: إذا كانت فكرة ما عن أختي تتطابق مع حالة دماغية معينة، إذاً يستتبع هذا أن تكون الفكرة موجودة تماماً في مكان الحالة الدماغية نفسه. لكن في هذا بعض الغرابة، فليست الأفكار أماكن محددة بهذه الطريقة. ومع هذا، فإن نظرية هوية النمط تتطلب ذلك. وإذا أصيبت عيناي بزغللة خضراء بسبب طول التحديق في ضوء مبهر خلال التصوير، فإن حالة ما بعد الصورة هذه ذات حجم معين، ولون متوهج وشكل معين، ومع هذا، فإن من المفترض أن الحالة الدماغية مختلفة تماماً في هذا الصدد، فكيف يمكن عندئذٍ، لحالة ما بعد الصورة أن تتطابق مع حالة دماغية معينة؟

(٣) تدور الأفكار كلها حول شيء ما: تدور كل الأفكار كلها حول شيء ما، فمن المحال أن تمتلك فكرة عن العدم، فلو فكرت أن «باريس هي مدينتي المفضلة»، فإن فكرتي مرتبطة بمكان في العالم الفعلي. لكن العمليات والحالات الدماغية تبدو كأنها حول لا شيء، ويبدو أن لا علاقة لها بأي شيء سواها.

(٤) كواليا (Qualia): ما هي؟ كثيراً ما تنتقد جسمانية النمط ـ حالها حال العديد من محاولات حل مشكلة العقل والجسد ـ لكونها تفشل في أن تضع في حسبانها الخبرة الواعية، أي ماهية أن تكون في حالة معينة. وقد يكون من الصعب تعريف الوعي، لكنه من المؤكد أنه يشتمل على أحاسيس، ومشاعر، وألم، وبهجة، ورغبة، وخلاف

ذلك. وتستخدم كلمة لاتينية هي «كواليا» للدلالة على ذلك كله. ومع أن بوسعنا التحدث عن «الماء» و«H_2O» باعتبارهما توصيفات بديلة للشيء ذاته، إلا أن «استرجاعاً لرؤيتي لنيويورك لأول مرة» لا يمكن أن يفسر على أنه «حالة دماغية معينة». فالاختلاف في هذه الحالة الثانية، هو أننا لا نتعامل مع جوامد، فهناك إحساس خاص بهذه الخبرة الواعية. ومع هذا، فإن اختزال هذا الفكر في مجرد حالة دماغية، لا يقدم لنا تأويلاً لإمكانية حدوث ذلك. وهو يتجاهل إحدى الظواهر الأساسية ذات الصلة بالوعي والتفكير، ألا وهي وجود الكواليا. ولمزيد من التركيز على هذه النقطة، لنتناول الاختلاف بين السمات المادية الصرفة للألم المبرح ـ من منطلق سلوك الخلايا العصبية وغيرها ـ وإحساس المعذب بالألم، فيعجز التوصيف المادي تماماً عن الوصول إلى ماهية الإحساس بتلك الحالة.

(٥) **الفروق الفردية**: إلا أن نقداً آخر لنظرية هوية النمط يقول إنها تصرُّ على حتمية كون الأفكار حول الطقس جميعها حالات دماغية من النمط نفسه، حتى حينما تكون أفكاراً لأناس مختلفين. ويدفعنا سبب وجيه إلى الاعتقاد بأن الأدمغة المختلفة للبشر المختلفين، تعمل بطرق تتفاوت تفاوتاً طفيفاً، وبالتالي فإن الحالات الدماغية المختلفة قادرة حتى الآن على استثارة فكرة مشابهة.

وحتى هذا يستلزم أن تكون الأفكار مقسمة بانتظام، أي أن نعرف موطن نهاية الفكرة ومكمن بدايتها. ومن الفرضيات الأساسية لنظرية هوية النمط، أن لشخصين أن يمتلكا أفكاراً من

النمط نفسه تحديداً. ومع التحليل المكثف يبدو هذا الفرض فرضاً ملتبساً، فلو كان كلانا يفكر أن تلك السماء المعتمة جميلة، فربما عبرنا عن ذلك بكلمات متطابقة. وربما أمكننا أن نلفت النظر إلى تلك الطريقة التي ينير بها القمر تلك السحب، وما إلى خلاف ذلك. ولكن هل نحن نفكر بالضرورة في فكرة من النمط نفسه؟

لا تنعزل فكرتي عن جمال السماء بسهولة عن كامل خبرتي بالسماء وقت الليل، والتي هي مختلفة كثيراً عن خبرات الغير، كما هو واضح، ولو أنني أعتقد أن مؤلف رواية ١٩٨٤ وضع لها اسماً مستعاراً، بينما تعتقد أنت أن إيريك بلير كتب باسم مستعار، فهل نحن نشترك في فكرة من النمط نفسه؟ من المؤكد أن تقاريرنا حول معتقداتنا ستحيلنا إلى الشخص ذاته، والذي يُعْرَفُ في الأوساط الأدبية باسم «جورج أورويل». والإجابة عن مثل هذه الأسئلة صعبة، فما تبينه هو صعوبة قولبة حياتنا العقلية في شرائح منتظمة، يمكن لنا في ما بعد أن نرفعها للمقارنة مع شرائح حياة عقلية لإنسان آخر. ولو كان من المحال معرفة متى يمكن لشخصين أن يمتلكا الأفكار نفسها من النمط نفسه، فإن جسمانية هوية النمط غير مقنعة بوصفها نظرية للعقل.

٢ ـ نظرية هوية الرمز

ومن الوسائل الأخرى لتفادي نقد نظرية هوية النمط ما قدمته نظرية هوية الرمز التذكاري. ومثلها مثل نظرية هوية النمط، فإن

نظرية هوية الرمز التذكاري، وهي صورة أخرى من صور الجسمانية، تقرر أن الأفكار كافة متطابقة مع الحالات الدماغية. وتختلف هذه النظرية عن نظرية هوية النمط، فهي تستخدم الفارق الأساسي بين «النمط» و«الرمز التذكاري». ومن السهولة تفسير هذا الفارق من خلال الأمثلة، فجميع نسخ رواية «الحرب والسلام» عبارة عن نمط بعينه لـ رواية الحرب والسلام؛ ولو أنك فزت بسيارة فولكسفاغن من طراز البيتل، فأنت تعلم أنها رمز لهذا النوع من السيارات، فالنمط هو صورة ذهنية؛ أما الرمز فعبارة عن حالة فردية لهذه الصورة الذهنية. إنّ ما تقوله نظرية هوية الرمز هو أن الرموز الفردية لنمط بعينه من الفكر، ليست بالضرورة حالات فردية من النمط نفسه تحديداً.

لذا، حينما أفكر في أن «برتراند راسل كان فيلسوفاً» اليوم، فإن هذا قد يشتمل على حالة دماغية تختلف عن حالتي، وقتما فكرت في تلك الفكرة بالأمس. وبالمثل، ولكي تفكر في هذه الفكرة، لا تحتاج إلى أن تكون في الحالة الدماغية نفسها التي كنت عليها في المناسبة السابقة.

وتعرضت نظرية هوية الرمز لأكثر من نقد رئيس.

ـ نقد نظرية هوية الرمز

ـ يمكن للحالات الدماغية نفسها أن تكون أفكاراً مختلفة: تبدو هوية الرمز البسيطة هذه، كأنها لا تمانع في وجود شخصين

متطابقين من الناحية المادية، وحتى أصغر جزيء. ومع هذا، فهما مختلفان كلية من الناحية العقلية. كما إنها تبهم العلاقة بين المادي والعقلي تماماً حتى تصير أشد غموضاً من تلك العلاقة الثنائية بين العقل والجسد.

وعادة ما يكوّن منظرو هوية الرمز، في بنية نظريتهم، فكرة العرضية أو اللاتوقع (Supervenience)، فصفة شيء ما عارضة على صفة أخرى وطارئة عليها (ونعني هنا حرفياً أنها تتعداها إلى مرتبة أعلى منها)، هذا إذا كانت تعتمد في وجودها على تلك الأخرى. وهكذا نرى مثلاً أن من الممكن القول إن الجمال (بافتراض أنه متأصل) عارض وأعلى من الصفات المادية، فلو كان هناك شخصان متطابقان جسدياً، فسيكون من المحال بالنسبة إلى أحدهما أن يكون جميلاً، بينما الآخر ليس كذلك. ولا يعني هذا أن البشر الوسيمين كافة متطابقون بين بعضهم؛ بل نقصد أنه في حال وجود شخصين متطابقين خلية بخلية، فإن من غير الممكن أن يكون أحدهما جميلاً، والآخر ليس كذلك. وإذا ما واءمنا نظرية هوية الرمز عن طريق تزويدها بفكرة كون الصفات العقلية عارضة، وأعلى من الصفات المادية، وهو ما يعني أنه لو بقيت الصفات المادية كما هي، فإن من غير الممكن للصفات العقلية أن تتنوع، بمعنى أنك لو وجدت شخصين في حالة دماغية متطابقة تماماً، فسوف يمران بالخبرة العقلية نفسها. ولا يعني هذا أنه لمجرد أن هناك شخصين متطابقين في الخبرة العقلية نفسها، فلا بد أن يكونا في الحالة الدماغية نفسها.

رابعاً: السلوكية

تقدم لنا النظرية السلوكية (Behaviorism) مخرجاً مختلفاً عن مشكلة العقل/الجسد، مقارنة بما قدمته كل من النظرية الثنائية والنظرية المادية في ما سبق، لأن السلوكيين ينكرون وجود العقل بالكلية. ودعنا نتفحص بمزيد من التفصيل كيف أمكنهم، وبشكل منطقي، إنكار ما يبدو لأغلب الناس أمراً واضحاً.

حينما نقول إن شخصاً ما يعاني من الألم، أو الضيق، فإن السلوكيين يرون أن هذا ليس بتوصيف للخبرة العقلية لذلك الشخص، بل هو توصيف للسلوك العام لذلك الشخص أو لمقدراته السلوكية في المواقف المفترضة، بمعنى أنه توصيف لما قد يقدم عليه في هذا الظرف أو ذاك، أي طبائعه السلوكية، فأن تكون متألماً يعني أنك أقرب إلى أن تجفل، وتتأوه، وتبكي، وتصرخ، وما إلى ذلك، تبعاً لقدر الألم. وأن تكون متضايقاً يعني أنك أقرب إلى أن تصيح، وأن تضرب الأرض بقدمك، وأن ترد على غيرك بوقاحة. ومع أننا نتحدث عن حالاتنا العقلية، فإن السلوكي يرى أن هذا مجرد طريقة مختزلة لتوصيف سلوكنا، وميلنا إلى الإقدام على سلوك بعينه في موقف بعينه. وأدت هذه الطريقة في توصيف السلوك العقلي إلى أن نعتقد بأن العقل شيء مستقل بذاته. وسمّى جلبرت رايل (Gilbert Ryle) (١٩٠٠ ـ ١٩٧٦) ـ وهو فيلسوف سلوكي شهير ـ هذا الرأي الثنائي: «دوغما الشبح في الماكينة»، حيث عنى بالشبح العقل، وبالماكينة الجسد.

يجعل التأويل السلوكي من مشكلة العقل والجسد مشكلة زائفة، وليست مشكلة أصلية. ولا توجد أي مشكلة في تأويل العلاقة بين العقل والجسد، لأن تعليل الخبرة العقلية هيّن من منطلق الأنماط السلوكية. وهكذا، وبدلاً من حل المشكلة، يقول السلوكيون إنهم محْوها من الأصل.

ـ نقد النظرية السلوكية

أ ـ التظاهر الخدّاع: من الانتقادات التي توجه إلى السلوكية أنها تعجز عن التمييز بين إحساس الألم الحقيقي، والتظاهر الخدّاع بالألم، فلو كان القصد كله هو اختزال ما هو عقلي في توصيفات السلوك، فلن يكون هناك مجال لتأويل الاختلاف بين الممثل الذي يقنعك تمثيله لإحساسه بالألم، ومن يعاني الآلام بالفعل.

ويمكن للسلوكية الرد على هذا الاعتراض بالإشارة إلى أن تحليل طبائع من يتظاهر بالألم، سيأتي بنتائج تختلف عن تحليل طبائع شخص يمر بألم حقيقي، فمع أنهما متشابهان سلوكياً بالنظرة السطحية الظاهرية، إلا أن من المحتم أن تكون هناك ظروف معينة تظهر الاختلاف في ما بينهما. ومن الممكن مثلاً، أن يعجز شخص يتظاهر بالألم عن توليد العوامل الفسيولوجية المصاحبة لهذا الألم: تغير في درجة الحرارة، وتعرق، وما إلى ذلك. كما إن استجابة الشخص المتظاهر بالألم لتناول الأدوية المسكنة، ستختلف كلية عن تلك الخاصة بمن يتألم عن حق، ولن يكون أمام المتظاهر من وسيلة للتعرف على

وقت بدء سريان مفعول الدواء، بينما المتألم عن حق، سيدرك ذلك من التغير في سلوك تألمه.

ب ـ **كواليا**: نقد آخر للسلوكية كونها لا تقدم أيّ إحالة لماهية الإحساس بحالة عقلية ما، فمن خلال اختزالها للأحداث العقلية كافة في ميول سلوكية، تستبعد السلوكية ما سميناه بالكواليا من المعادلة. ومن المؤكد أن من الأشياء التي تؤخذ على هذه النظرية، أنها تختزل خبرة الألم في الميل إلى صراخ الشخص وعويله بأنه يتألم، فهناك شيء ينمّ حقاً عن الإحساس بالألم، وتلك هي سمة ضرورية للحياة العقلية، إلا أن السلوكية تتجاهل ذلك.

ج ـ **كيف أستعلم عن معتقداتي، وأتيقن منها؟** يرى السلوكيون أن وسيلة تعرفي على معتقداتي هي نفسها تحديداً وسيلة تعرفي على معتقدات غيري، أي بالملاحظة السلوكية، ولكنْ من المؤكد أن هذه ليست بالصورة الدقيقة لما يجري بالفعل. قد يصح أنني أتوصل إلى اكتشافات لافتة للنظر حول ما أعتقد به حقاً، من خلال الاستماع إلى ما أقول، ومراقبة أفعالي في المواقف المختلفة، على أنني لا أحتاج إلى أن أبدي ملاحظات على سلوكي، حتى أعرف أشياء من قبيل اعتقادي أن القتل خطأ، وأنني أعيش في إنكلترا. إنني أعلم تلك الأمور من دون ضرورة أن أتحول إلى مخبر سلوكي، يتحرى سلوكياته. وهكذا نرى أن السلوكية لا تقدم لنا تأويلاً مرضياً للاختلاف بين طرق المعرفة الذاتية وسبل استشفاف معتقدات الناس الآخرين.

ومن الردود الممكنة على هذا النقد أن ما أقوم به عند الاستبطان (التأمل في الذات)، لكي أتبين ما إذا كنت أعتقد ـ مثلاً ـ أن التعذيب تصرف وحشي، هو أنني أقول لنفسي: «ماذا أقول وماذا أفعل لو علمت أن هناك شخصاً يعذّب؟» وعندها تكشف إجابتي عن تلك المسألة ـ تكشف ـ عن طبائعي ذات الصلة بهذا المعتقد. ولو صح هذا الأمر، فإن السلوكيين يمتلكون مبرراً لافتراض عدم وجود اختلاف ذي بال بين التحري السلوكي عن النفس، والتحري السلوكي عن الغير. لكن هذا التحليل للاستبطان يفتقر إلى الإقناع الكافي، فهو لا يضاهي ما أشعر أنني أقوم به عندما استبطن.

د ـ ألم المشلول: بما أن السلوكية مبنية كلية على استجابة الفرد أو قدرات الاستجابة لديه، فيستتبع ذلك أن يقول التحليل السلوكي للشخص المشلول إن هذا الشخص يفتقر إلى الخبرة العقلية. وطالما أنه عاجز عن الحركة، ولن يتمكن أبداً من الحركة، فكيف يمكنه أن يبدي أيّ سلوكيات من أي نوع؟ سيكون على السلوكية القول إن الشخص المشلول لا يمكن أن يشعر بالألم، طالما أنه لا يبدي أيّ سلوكيات متألمة. ومع هذا، ومن الأدلة الموجودة عند الأشخاص الذين كانوا مشلولين، ثم استعادوا القدرة على الحركة، نعلم أن المشلول غالباً ما يمتلك خبرة عقلية ثرية، ومن المؤكد أنه يمتلك بالفعل القدرة على الإحساس بالألم.

هـ ـ المعتقدات يمكن أن تسبب السلوك: من الانتقادات الأخرى للسلوكية أنها تنفي إمكانية أن تكون معتقدات الشخص هي علة

تصرفاته، فوفق التحليل السلوكي، إن ارتداء الشخص معطفَهُ مثلاً، ليس اعتقاده أنّها ممطر، بل إن الميل الاعتيادي إلى ارتداء المعطف هو المكون الرئيس لهذا المعتقد. ولا يمكن للأحداث العقلية أن تتسبب في السلوك لكونها غير مستقلة في وجودها عن السلوك إذ يرى السلوكيون أن الأحداث العقلية مجرد طبائع سلوكية معينة في مواقف معينة. ومن المؤكد أن أحداثنا العقلية ـ في مناسبة واحدة على الأقل ـ هي التي تؤدي إلى الفعل السلوكي، فأنا أرتدي معطفي لأنني أعتقد أنها ستمطر. ولكنّ السلوكية لا يمكنها استعمال اعتقادي بأنها ستمطر، حتى ولو من باب تأويل سلوكي، هذا لأن اعتقادي متكون بالفعل على أساس سلوكي - كما ترى ـ وعلى أساس الاستعداد السلوكي، فلا انفصال بين المعتقد والفعل.

خامساً: الوظيفية

تعد النظرية الوظيفية (Functionalism) مقاربة حديثة لمشكلة العقل/الجسد، فتركز على الدور الوظيفي للحالات العقلية، ويعني هذا عملياً التركيز على المدخلات، والمخرجات، وعلى العلاقة بين الحالات. ويعرّف الفيلسوف الوظيفي أيّ حالة عقلية، بناء على علاقات نمطية مع الحالات العقلية الأخرى، وتأثيراتها في السلوك. وهكذا فإن فكرة عن الطقس تعرّف بناء على علاقاتها مع الأفكار الأخرى، ومع السلوك، أي ما يحدوني إلى تكوين فكرة؛ وعلاقتها بأفكاري الأخرى؛ وما يؤدي بي إلى الفعل. وبالمثل، تنتفع الوظيفية

من بعض أفكار السلوكية ـ ومنها أن النشاط العقلي متصل في العادة بالطبائع السلوكية ـ وفي الوقت ذاته توافق على أن بوسع الأحداث العقلية أن تتسبب في السلوك.

ويمكن فهم الوظيفية بصورة أفضل من خلال مقارنتها مع العلاقة بين الكومبيوتر وبرنامج تشغيله. وعند الحديث عن الكومبيوتر يكون من الأفضل التمييز بين الآلة نفسها، وبرنامج التشغيل، فالآلة هي ما يصنع منه الكومبيوتر: شرائح الترانزيستور، والدوائر السليكونية، والدوائر المغلقة، والشاشة، ولوحة المفاتيح، وغير ذلك، بينما البرنامج عبارة عن نظام التشغيل الذي تعمل الآلة على تنفيذه. ويمكن توفيق البرنامج بحيث يستعمل بنظم مختلفة. وعادة ما يكون البرنامج منظومة مركبة من التعليمات الموجهة إلى آلة الكومبيوتر التي يمكن تنفيذها بأساليب مختلفة، ولكنها تحقق النتيجة ذاتها.

تهتم الوظيفية، بوصفها نظرية عقلية، ببرنامج الفكر وليس بآلة الفكر. وهي في ذلك تتشابه مع السلوكية. وعلى النقيض من ذلك، تهتم الجسمانية (Physicalism) بتبيان العلاقة بين مختلف مكونات الآلة ـ أي الدماغ البشري ـ ومجموعة معينة من البرامج ـ أي الفكر البشري. وليست الوظيفية بنظرية عن آلة الفكر على الإطلاق، مع أنها تتوافق بالتأكيد مع مختلف أنواع الجسمانية. إنها محايدة في ما يتعلق بنوعيات المنظومات المادية التي تعمل بها البرامج العقلية، وهمها الأول هو تحديد العلاقة القائمة بين مختلف نوعيات الفكر والسلوك.

ـ نقد الوظيفية

ـ **كواليا/الكومبيوتر والبشر:** في حين أن الوظيفية نظرية عقلية لها جمهورها بين الفلاسفة، إلا أنها دوماً ما تواجه انتقاداً، يتمثل في كونها لا توضح الخبرة الواعية والأحاسيس: ماهية الشعور بالألم، ماهية الشعور بالسعادة، ماهية التفكير، وهكذا.

كما إن هناك اعتراضاً مماثلاً على الرأي القائل إن لأجهزة الكومبيوتر عقولاً. لقد قام الفيلسوف المعاصر جون سيرل (John Searle) باتباع تجربة فكرية، محاولةً منه للإشارة إلى الفارق بين الإنسان الذي يفهم قصة ما، وجهاز الكومبيوتر الذي «يفهم» القصة نفسها، فتخيلْ أنك محبوس داخل غرفة، ولا تفهم اللغة الصينية، وتأتيك من خلال فتحة بالباب مختلف الأحرف الصينية مطبوعة على بطاقات من الورق. وهناك على منضدة في الغرفة كتاب وكومة من البطاقات مطبوع عليها أحرف صينية أخرى. ومهمتك هي التوفيق بين الحرف الصيني المطبوع على البطاقة الآتية من الخارج والحرف الصيني المطابق له في الكتاب. ومن ثم سيشير الكتاب إلى حرف صيني مختلف آخر مزاوج له. وعليك أن تأخذ ذلك الحرف الآخر من كومة البطاقات على المنضدة وتعيدهُ إلى الخارج عبر الفتحة في الباب. سيبدو الأمر لمن هم خارج الغرفة وكأنك تجيب بالصينية على أسئلة تتعلق بقصة ما، فالبطاقات التي تدخل الغرفة عبارة عن أسئلة مكتوبة بالصينية؛ أما تلك التي تدفعها إلى الخارج فهي إجاباتك، وهي أيضاً بالصينية. وحتى لو كنت لا تفهم الصينية، إلا أنك تبدو في

الخارج فاهماً للقصة، وترد بإجابات عاقلة عن الأسئلة التي توجه إليك. ومع هذا، فأنت بلا خبرة تمكنك من فهم القصة، بل تقوم ببساطة بالتعامل مع أحرف لا تعني لك أي شيء.

وما يسمى بالبرنامج الكومبيوتري «الذكي»، لا يختلف عنك في تلك التجربة التي أجراها سيرل، فهو إنما يتعامل فحسب مع رموز ـ مثلك تماماً ـ ومن دون أن يفهم ما تشير إليه. وبالتبعية، فإننا لو نظرنا إلى الوظيفية من منطلق تلك المماثلة، فإننا لن نتمكن من الحصول على صورة كاملة للعقل، فهي لا تحيط بالفهم الأصلي، وبالتالي تجعل منه مكافئاً للتعامل مع رموز.

سادساً: عقول أخرى

تفحّصْنا الآن أغلب المحاولات الرئيسة لحل مشكلة العقل/الجسد. وكما رأينا، لم تكن أيٌّ من تلك النظريات مقنعة تماماً. ولننتقل الآن إلى مسألة أخرى في فلسفة العقل، أو ما يسمى بمشكلة العقول الأخرى، فكيف لي أن أعرف أن أناساً آخرين يفكرون، ويشعرون، ويعون بالطريقة نفسها التي أمارس بها أنا كل ذلك؟ إنني متيقن متى أكون متألماً، ولكن من أين لي أن أتيقن من أن شخصاً آخر كذلك؟ إنني أفترض من خلال أسلوب حياتي أن البشر الآخرين حساسون، قادرون على اكتساب خبرات مشابهة جداً لخبراتي. ولكن هل يمكن أن أتيقن من هذا؟ فقد يكون الآخرون عبارة عن روبوتات بالغة الرقي، أو ـ كما يسمون أحياناً ـ آلات ذاتية الحركة،

مبرمجة بحيث تبدي ردود أفعال، وكأنها تمتلك حياة داخلية، بينما هي في الحقيقة ليست كذلك.

وفي حين قد تبدو تلك الفكرة نمطاً من عقدة الاضطهاد (البَارانويا)، وهي مسألة جادة، خصص لها الفلاسفة قدراً كبيراً من اهتمامهم. وتكشف دراستها عن اختلافات مهمة بين الأسلوب الذي نتعلم به معلومات عن خبراتنا، والوسيلة التي نتعلم بها خبرات الآخرين.

١ ـ ليست مشكلة بالنسبة إلى السلوكية

قبل النظر في الأسلوب الشائع للرد على تلك الشكوك حول خبرات الآخرين، لا بد من الإشارة إلى أن أصحاب النظرية السلوكية لا يعترفون بوجود مشكلة العقول الأخرى. إنّهم يرون مناسباً أن تُعزى الخبرة العقلية إلى آخرين، على أساس سلوكهم، حيث إن هذا هو ما يمثله العقل، أي الميول إلى التصرف بطريقة معينة في مواقف معينة. وهنا تحضرني دعابة مشهورة لدى أصحاب النظرية: كان رجل وزوجته من الفلاسفة السلوكيين يمارسان الحب، وبعدها قال الرجل لزوجته: «كانت هذه تجربة جميلة بالنسبة إليك، فكيف كانت بالنسبة إلي؟»).

٢ ـ برهان المماثلة

الرد الأوضح على الشك في أن يكون الآخرون واعين هو برهان المماثلة. وكما رأينا في الفصل الأول، حينما فحصنا برهان

التصميم عند الحديث عن وجود الخالق، فإن برهان المماثلة مبني على مقارنة بين شيئين متماثلين، فإذا كان شيء شبيهاً بالآخر في بعض الجوانب، من المفترض أن يكون شبيهاً به في جوانب أخرى.

ويشبهني الآخرون في جوانب مهمة عديدة، فجميعنا من جنس واحد، وبالتبعية لنا أجسام متشابهة جداً؛ كما إن تصرفاتنا وسلوكياتنا متقاربة. وحينما أعاني من آلام مبرحة أصرخ، وهكذا حال أغلب البشر حينما يكونون في مواقف أتوقع فيها منهم الشعور بالألم. ويقول برهان المماثلة إن التشابهات الجسمية والسلوكية بين حالتي وحالات الآخرين تكفيني حتى أستدل منها على وعي الآخرين بالطريقة نفسها التي أعي أنا بها.

ـ نقد برهان المماثلة

(١) **ليس إثباتاً**: لا يقدم برهان المماثلة إثباتاً قاطعاً بأنّ للآخرين عقولاً، لأن البرهان يقتضي قدراً كبيراً من الأدلة الداعمة. إلا أننا لا نجد في حالة هذا البرهان إلا دليلاً واحداً ـ وهو أنا نفسي ـ حيث أنا الشاهد على الصلة بين نوعية معينة من الأجسام والسلوك، ونوعية معينة من الوعي.

وليس هذا فقط، بل إن هناك عديداً من الوسائل التي تختلف بها أجسام الآخرين وسلوكياتهم عن جسمي وسلوكياتي. وقد تكون تلك الاختلافات أهم من أوجه التشابه، فبوسعي استعمال هذا

البرهان لتبيان أن الاختلافات بين جسمي وسلوكياتي وأجسام الآخرين وسلوكياتهم دليل على اختلاف محتمل في أنماط الخبرة العقلية بيننا. كما إن برهان المماثلة ـ ولكونه استدلالياً ـ لا يعطينا سوى دليل غير يقيني على ما يخلص إليه، فليس بمقدوره أن يثبت أي شيء بصورة قاطعة. وهكذا نرى أن مثل هذا البرهان، وعلى أحسن الفروض، لا يبين سوى أن للآخرين عقولاً في الغالب. إنه ليس بإثبات استدلالي، ولكننا ـ كما رأينا في الفصل الخاص بالعلوم من أنه لا يوجد إثبات على أن الشمس ستشرق غداً ـ مع ذلك، نمتلك من الأسس المتينة ما يجعلنا متأكدين من أنه سيثبت.

(٢) لا يمكن التحقق منه: مع ذلك، لا يبدو هناك من سبيل كي نبين وبشكل قاطع أن تقريراً من قبيل: «إنه يتألم» تقرير صادق، أو أنه كاذب. ولا يمكن لنا ـ ولمجرد أن هناك من يصرخ ـ أن نستنتج أنه يعاني من الشيء نفسه الذي أعاني منه حينما أكون في ألم مبرح. وربّما لا يعاني أي شيء على الإطلاق. كما لا يمكن الوثوق في أي تقرير لفظي عن خبرته تلك، فمن الممكن برمجة الروبوت بحيث يرد بصورة مقنعة عن مثل تلك المواقف. ولا وجود لملاحظة ممكنة يمكن لها أن تؤكد أو تنفي فكرة أن ذلك الشخص يمر بحالة ألم. ومن الواضح أن حقيقة أن شخصاً ما كان يصرخ ستكون كافية في حالات فعلية، لكي نتيقن من أن هذا الشخص يتألم. ولكنّ وجهة النظر المنطقية تقول إن هذا السلوك لا يمثل إثباتاً مطلقاً للألم (مع أن أغلب الناس يرى فيه إثباتاً يُعتدّ به).

ربما نجد بالطبع أن من باب المبالغة أن نفترض أن الآخر غير واعٍ. وهكذا ربما نكون متأكدين بالفعل من أن لدى الآخر عقلاً، حتى أننا لا نحتاج إلى إثبات قاطع لذلك، ومن المؤكد أن أغلبنا يتصرف وفق هذا الفرض، في أغلب الأحيان. ونحن نتذكر أن الأنانة (Solipsism) ـ كما رأينا في ذلك الفصل عن العالم الخارجي ـ ليست بالمستوى الذي يسهل الارتقاء إليه.

خلاصة

لقد ركز هذا الفصل على ذلك الجدل حول الثنائية، والجسمانية، ومشكلة العقول الأخرى. وتلك محاور رئيسة في فلسفة العقل. وحيث إن الفلسفة مهتمة أساساً بطبيعة الفكر، فإن العديد من الفلاسفة ـ ولاسيّما هؤلاء المتخصصين في فلسفة العقل ـ تبينوا أن أنواعاً من المسائل التي ناقشناها هنا هي جوهر أغلب المسائل الفلسفية، إن لم يكن كلها. ومن المؤكد أن العديد من كبار فلاسفة القرن العشرين كرسوا جهودهم على مسائل فلسفة العقل. ونتيجة لذلك كانت أغلب كتابات هذا المجال تتصف بالتخصصية والحرفية البالغة. ومن المتوقع أن تمدك الكتب التي أسردها في ما سيلي، ببعض العلامات، وأنت وسط متاهات الكتابة في هذا الموضوع.

■ **لمزيد من القراءة والاطلاع**

من الكتب التي تمثل نظرة شاملة ومتفحصة لأغلب الموضوعات المهمة في هذا الصدد كتاب ديفيد بابينو (David Papineau) **تقديم الوعي**

(*Introducing Consciousness*) (٢٠٠٠). كما إن هناك كتابين تمهيديين يغطيان العديد من جوانب المسائل نفسها وبتفصيل أكبر، هما كتاب روبرت كيرك (Robert Kirk) **العقل والجسد** (*Mind and Body*) (٢٠٠٣)، وكتاب جورج غراهام (George Graham) **فلسفة العقل: تمهيد**(*Philosophy of Mind: An Introduction*) (١٩٩٨). بينما أجد كتاب تيم كرين (Tim Crane) **العقل الميكانيكي** (*The Mechanical Mind*) (٢٠٠٣) مقاربة لمسائل محورية في فلسفة العقل من خلال مسألة ما إذا كان العقل أشبه بجهاز الكومبيوتر أم لا.

وكتاب **أنا العقل**(*The Mind's I*)(١٩٨٢)، مجموعة لافتة وجذابة من المقالات، والتأملات، والقصص القصيرة التي تتناول الأفكار الفلسفية حول العقل. وهو يحوي مقال جون سيرل (John Searle) «العقول، والأدمغة، والبرامج» (Minds, Brains, and Programs)، حيث يناقش مسألة قدرة الكومبيوتر على التفكير. كما إن الكتاب الذي حققه ويليام ليونز (William Lyons) بعنوان **فلسفة العقل الحديثة** (*Modern Philosophoy of Mind*) (١٩٩٥)، يضم بين دفتيه مقتطفات مهمة للقراءة.

إضافةً إلى أن شبكة الإنترنت تحوي عدداً هائلاً من المصادر المتعلقة بفلسفة العقل. ومن بين المواقع الأهم في هذا الصدد، الموقع الإلكتروني الذي يديره الفيلسوف ديفيد تشالمرز (David Chalmers)، ويحوي مسرداً كاملاً للأعمال المعاصرة في فلسفة العقل:

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers>.

الفصل السابع

الـــفـــن

لن تجد أحداً ممن سبق له أن زار أحد المعارض الفنية، أو قرأ الروايات والشعر، أو شاهد العروض المسرحية أو عروض الباليه، إلا وتساءل في وقت من الأوقات عن ماهية الفن. إن هذه هي المسألة الرئيسة التي تمثل إطار فلسفة الفن. يتناول هذا الفصل عدداً من الردود على تلك المسألة، ويفحص عدداً من المسائل الفلسفية المتعلقة بطبيعة النقد الفني.

أجبرتنا حقيقة أن القوالب الفنية الجديدة كالفيلم السينمائي والتصوير الفوتوغرافي خرجت إلى النور، وأن المعارض الفنية صارت تعرض أعمالاً فنية من قبيل كومة من القرميد أو صناديق الورق المقوى على التفكر في حدود ما يمكن لنا أن نسميه فناً. ومن الواضح أن معنى الفن تفاوت واختلف باختلاف الثقافات واختلاف العصور، فكانت له أغراضه الطقوسية، الدينية، والترفيهية؛ كما

جسد المعتقدات والمخاوف والرغبات المحورية في الثقافات التي كان يخرج منها. وكان المهم في أقدم العصور أن يكون هذا الفن بيّناً واضحاً. ومع هذا، نجد أنفسنا، وقد وصلنا إلى مرحلة صار من الممكن فيها تسمية أي شيء كان فناً، فلو صح هذا، ما هو معيار الحكم على قطعة أدبية أو مقطوعة موسيقية بأنها فن، أو ليست بفن؟

أولاً: تعريف الفن

هل من الممكن تعريف الفن؟ تتميز الأعمال الفنية بتنوع واسع النطاق، فلن تجد سوى قليل من الروابط بين اللوحات الفنية، والمسرحيات، والأفلام السينمائية، والروايات، والمقطوعات الموسيقية، والرقص. وهو ما حدا ببعض الفلاسفة إلى القول باستحالة تعريف الفن من الأصل. وقالوا إن من الخطأ أن نبحث عن هذا القاسم المشترك، والسبب هو ذلك التنوع الكبير بين الأعمال الفنية، ما يجعل من الصعب التوصل إلى تعريف موحد مرض. ويستندون في ذلك إلى فكرة التشابه بين أفراد العائلة، وهو تصور تبناه الفيلسوف لودفيغ فتنجنشتاين في كتابه **بحوث فلسفية** *(Philosophical Investigations)*.

١ ـ التشابه العائلي

قد تكون شبيهاً بعض الشيء بأبيك، وربما صح ذلك بين والدك وأخته. ومن الممكن ألا يكون هناك أي وجه شبه بينك وبين عمتك هذه، بمعنى أن من الممكن أن تكون هناك تشابهات متداخلة

بين مختلف أفراد العائلة من دون أن يكون هناك أي ملمح ملحوظ يشتركون فيه. وبالمثل، تجد أن هناك عدداً من الألعاب يشبه بعضها بعضاً، إلا أن من الصعب أن تجد القاسم المشترك بين ألعاب الورق والشطرنج والرجبي (Rygby)، ولعبة الأقراص والكأس.

وربما كان وجه الشبه بين مختلف الفنون على النمط التالي: بغضّ النظر عن التشابهات الواضحة بين بعض الأعمال الفنية، غير أنه لا توجد أي ملامح ملحوظة تشترك فيها جميعاً، أي لا قواسم مشتركة. ولو صح هذا، فسيكون من الخطأ أن نبحث عن أي تعريف عام للفن. وأفضل ما يمكننا أن نسعى إلى تحقيقه هو تعريف القالب الفني، من قبيل الرواية، أو الفيلم، أو السيمفونية.

ـ نقد التشابه العائلي

من بين سبل إبطال هذا الرأي بالطبع، أن نتوصل إلى تعريف مرض للفن. وسنطالع في ما يلي عدداً من محاولات القيام بذلك. ولكنّ الجدير بالملاحظة هو أنه، حتى مع حالة التشابهات العائلية، فإن هناك شيئاً ما يشترك فيه أفراد العائلة الواحدة، ألا وهو حقيقة الروابط الجينية في ما بينهم. كما إن جميع الألعاب التي يُشبه بعضها بعضاً، تمتلك القدرة على استيعاب الفراغ الذي يعاني منه اللاعبون أو المتفرّجون. والآن، وعلى الرغم من غموض هذا التعريف للألعاب، وعدم استيفائه للموضوع ـ إلا أن هذا لم يتحقق ـ كما إنه لا يساعدنا على تمييز الألعاب من الأعمال أفعال مثل التقبيل أو الاستماع إلى

الموسيقى ـ مما يوحي بإمكانية التوصل إلى تعريف أشد تفصيلاً وإقناعاً. فإن كان لهذا أن يتأتى بالنسبة إلى الألعاب، فلا يوجد سبب لاستبعاد إمكانية القيام بالشيء نفسه في الفنون. وقد لا يكون المسمى المشترك للفنون في نهاية الأمر ذي طابع مشوق أو هام، ولكن الواضح أن التوصل إلى هذا المسمى أمر ممكن. علينا إذن أن ندرس بعض محاولات تعريف الفن. وسوف نفحص كلاً من نظريات القالب الدلالي، والمثالية، والمؤسساتية.

٢ ـ نظرية القالب الدلالي

تعد هذه النظرية واحدة من النظريات التي اكتسبت شهرة في مطلع القرن العشرين، وقد ارتبطت بالأخص بالناقد الفني كليف بيل (1881-1964) (Clive Bill)، وكتابه الفن (Art) يبدأ بافتراض أن كافة الفنية الأصيلة التي تبث وجدانيات جمالية في المتفرج، أو السامع، أو القارئ حيث تختلف هذه العواطف عن عواطف الحياة اليومية: **فهي تتميز بأن لا علاقة بينها**، فماذا عن الأعمال الفنية التي تدفع الناس إلى التجاوب معها بهذه الطريقة؟ وما السبب في أن الأعمال الفنية تستحضر هذه الوجدانيات الجمالية؟ يجيب (بيل) (Clive Bell) (١٨٨١ ـ ١٩٦٤) عن الأسئلة السابقة بأن الأعمال الفنية الأصلية كافة تشترك في نوع من الجودة، يعرف باسم «القالب ذي الدلالة» (Significant Form)، وهو مصطلح ابتكره هو بنفسه. وهو عبارة عن علاقة معينة بين الأجزاء أو الملامح المميزة لبنية عمل فني، وليس موضوعه. ومع أن

هذه النظرية لا تنطبق في العادة إلا على الفنون البصرية، غير أنه من الممكن تبنيها تعريفاً للفنون كافة.

وهكذا نجد مثلاً أن مناصر هذا التعريف الذي يتأمل في الدافع وراء إبداع فان جوخ للوحة، تبين زوجاً من الأحذية الثقيلة البالية عملاً فنياً، سيرى أن الفكرة هي الجمع بين الألوان والأسطح التي تمتلك قالباً دلالياً، وبالتالي تخرج منها العاطفة الجمالية التي تتولد لدى النقاد الحساسين.

والقالب ذو الدلالة أو القالب الدلالي بمثابة صفة لا تعريف لها، تمكن النقاد الحساسين من إدراك العمل الفني بحدسهم. والمؤسف هو أن الناقد غير الحساس يعجز عن وضع يده على هذا القالب الدلالي. واعتقد (بيل) ـ على نقيض المنظرين المنهجيين الذين سنتناولهم في ما يلي ـ بأن الفن مفهوم قابل للتقييم، وهو ما يعني أن ليس القصد من تسمية الشيء بالعمل الفني هو التصنيف فقط، بل تأكيد قيمته الخاصة أيضاً، فجميع الأعمال الفنية ذات الأصالة ـ مهما اختلف تاريخها وثقافتها ـ تمتلك هذا القالب الدلالي.

ـ نقد نظرية القالب الدلالي

(١) الدورانية: يظهر أن برهان نظرية القالب الدلالي دوراني، لأن اثنين من مفاهيمه الرئيسة معرّف أحدهما تبعاً للآخر، فالقالب الدلالي هو ببساطة تلك الصفات الصورية لعمل فني والتي تمثل منبع العاطفة الجمالية، إلا أن من غير الممكن فهم العاطفة الجمالية إلا

بكونها العاطفة التي نحس بها في حضور القالب الدلالي. وهو أمر غير كافٍ، وما لم نستطع الفكاك من دورانية هذا التعريف، فإن النظرية ستبقى بلا جدوى، فنحن بحاجة إلى وسيلة مستقلة لتبيان إما القالب الدلالي أو العاطفة الجمالية. ومن دون هذا المعيار المستقل، سيبقى ذلك التعريف الدوراني هو جوهرها، فالأمر أشبه بالبحث عن كلمة «نعم» في قاموس، ثم نجد مدوناً أمامها: «هي نقيض لا»؛ ومن ثم نذهب إلى «لا»، لنجد أمامها عبارة: «هي نقيض نعم».

(٢) **لا تقبل الجدل**: من الاعتراضات الأخرى على النظرية أنها غير قابلة للجدل. ومن فرضيات هذه النظرية أن هناك عاطفة واحدة فقط، هي التي يشعر بها كل متذوق للفن عند تأمله العمل الفني الحقيقي. ومن الصعب أو المحال إثبات ذلك.

وإذا قال أحدهم إنه خَبِر العمل الفني، إلا أنه لم يخبر تلك العاطفة الجمالية، عندها سيقول (بيل) إن هذا الشخص مخطئ، فإما أنه لم يخبر العمل الفني بالكامل، أو أنه ليس بذاك الناقد الحساس. ولكن هذا بغرض افتراض ما يمكن للنظرية أن تثبته، وهو أن هناك بالفعل عاطفة جمالية واحدة تتولد عن العمل الفني الأصيل. ومن هنا تبدو النظرية غير قابلة للجدل. ويعتقد العديد من الفلاسفة باستحالة الجدل حول هذه النظرية من الناحية المنطقية، لأن أيَّ ملاحظة ممكنة كفيلة بإثباتها، وبالتالي فهي بلا معنى.

وبالمثل، فلو أشرنا إلى شيء نَعدُّهُ عملاً فنياً، على الرغم من كونه لا يبث أيّ عاطفة جمالية لدى الناقد الحساس، فإن منظّر نظرية القالب الدلالي، سيقول إنه ليس بالعمل الفني الأصيل. أي إنّ من غير الممكن القيام بأيّ ملاحظة يمكن أن تثبت لنا أن هذا الشخص على خطأ في رأيه هذا.

٣ ـ النظرية المثالية

تختلف النظرية المثالية (Idealist Theory) في الفن ـ التي صاغها على النحو الحالي ر. ج. كولينجوود (R. G. Collingwood) (١٨٨٩ ـ ١٩٤٣) في كتابه **مبادئ الفن** (*The Principles of Art*) ـ عن بقية النظريات الفنية، في كونها تقول: إن المهمة الفعلية للفن ليست مادية، بل هي فكرة أو عاطفة تعتمل في عقل الفنان. ويتم إضفاء بعد تعبيري خيالي مادي على تلك الفكرة، ثم يتم تنقيحها من خلال تعامل الفنان مع وسيط فني معين، إلا أن العمل الفني ذاته يبقى داخل عقل الفنان. وهناك تركيز كبير في بعض صياغات هذه النظرية على ضرورة أن تكون تلك العاطفة المعبر عنها عاطفة مخلصة، الأمر الذي ينمي عنصراً تقييمياً مهماً في النظرية.

والنظرية المثالية تفرق بين الفن والصنعة، فلا ينبغي أن يكون هناك أي غرض من وراء العمل الفني. إنّه نتاج تعامل الفنان مع وسيط معين، من قبيل الألوان الزيتية أو الكلمات. أما الصنعة فهي نتاج غرض معين، وتوجه الصنائعي توجها مخططاً له، وليس نابعاً من

تصميم، يتطور من خلال التعامل معه. وهكذا نجد مثلاً، أن لا غرض بعينه من وراء أيّ لوحة لبيكاسو، كما إنّه لم يخطط لها مسبقاً ـ أو هكذا نفترض ـ بينما الطاولة التي أجلس إليها، تخدم غرضاً موضوعياً وصنعت تبعاً لتصميم مسبق، أو لنقل وفق دليل استرشادي، فاللوحة عمل فني؛ بينما الطاولة منتج مصنوع. ولا أعني بهذا أن العمل الفني لا يحوي عناصر الصنعة، فمن الواضح أن عدداً من أهم الأعمال الفنية يحوي تلك العناصر. ويقرر كولينجوود بصراحة أن كلاً من الفن والصنعة حصريٌّ بصورة تبادلية، إلا أن العمل الفني لا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق غاية فحسب.

تقابل النظرية المثالية بين العمل الفني والفن الترفيهي الصرف (أي الفن الذي لا يهدف سوى إلى التسلية، أو التلاعب بعواطف معينة)، حيث لا غرض للفن الأصيل، بل هو غاية في حد ذاته. أما الفن الترفيهي، فليس سوى صنعة، وبالتالي هو دخيل على الفن وفق مفهومه المعلوم. وبالمثل، فإن ما يسمى بالفن الديني الصرف، لا يمكن أن يتعدى حيز الصنعة، لما له من هدف وغرض محددين.

ـ نقد النظرية المثالية

(١) **الغرابة**: أول اعتراض على النظرية المثالية هو غرابة نظرتها إلى العمل الفني، ليكون عبارة عن فكرة في العقل، وليس موضوعاً مادياً. وهو ما يعني أننا بذهابنا إلى معارض الفنون، نسعى فقط إلى تتبع آثار الابداع الفعلي للفنان، فمن الصعب علينا أن نستسيغ مثل

هذه النظرية الصعبة، مع أنها أشد إقناعاً، حينما يكون الحديث عن الأعمال الأدبية والموسيقية، حيث لا وجود لموضوع مادي، يمكننا تلمسه.

(٢) **محدودية النطاق**: أما ثاني الاعتراضات على هذه النظرية، فهو أنها تتصف بضيق النطاق إذ يبدو أنها تصنف العديد من الأعمال الفنية الحالية تحت مسمى الصنعة، وليس الفن بصورته المثلى. ونحن نعرف أن غرض العديد من لوحات «البورتريه» الشهيرة، كان تسجيل الصورة الشخصية لصاحبها، أي كان نوعاً من التوثيق؛ كما كان الترفيه هدف العديد من كبريات المسرحيات الأدبية، فهل يعني هذا أن إبداعها لغرض ما في عقل المبدع ينفي عنها الصفة الفنية؟ وماذا عن الأعمال الهندسية التي تندرج تحت مسمى الفنون الجميلة، فأغلب البنايات ذات غرض معلوم، وبالتالي فلا يمكن اعتبارها أعمالاً فنية، تبعاً لهذه النظرية؟

٤ ـ النظرية المؤسساتية

تعتبر النظرية المؤسساتية (Institutonal Thcory) الفنية محاولة حديثة، تبناها كتّاب من قبيل الفيلسوف جورج ديكي (George Dickie) (١٩٢٦ ـ....) الكيفية التي يمكن بها لأعمال إبداعية متنوعة – من قبيل ماكبث، والسيمفونية الخامسة لبيتهوفن، وبناء من القرميد، ومبولة تسمى «النافورة»، وقصيدة «الأرض اليباب» (The Waste Land) لإليوت، ورواية رحلات جاليفر

لسويفت، والصور الفوتوغرافية لويليام كلاين ـ أن تندرج جميعها تحت مسمى العمل الفني، فتقرر النظرية أن القاسم المشترك بين تلك الأعمال كلها عنصران.

أولاً، إنها جميعاً حرفية، بمعنى أنها ولدرجة كبيرة نتاج عمل بشري. وهنا يجب القول إن مصطلح «حرفي» (Artifact) مستخدم بصورة مطاطة، فحتى قطعة الخشب البالية التي يلتقطها أحدهم من على الشاطئ، يمكن أن تسمى بذلك طالما أخذها، وعرضها في معرض فني، إذ يعتبر مجرد القيام بالعرض بغرض أن يتفرج الناس عليها «عملاً»، وصاحب هذا العمل صانع له. والحقيقة أن هذا التعريف مطاط ولا يضاف إلى المفهوم الفني.

ثانياً، وهو الأهم، إنها جميعاً اندرجت تحت مسمى العمل الفني بقصد من أطراف الوسط الفني: مالك معرض فني، ناشر، منتج، منفذ، أو فنان. ونحن نجد، وفي كل الأحوال، أن أحدهم من ذوي الحيثية، قام بصبغ تلك الأعمال بالصبغة الفنية، وأسبغ عليها ما يمكن أن نسميه «مرشح للتقدير» (Candidate for Appreciation).

يبدو لك أن العمل الفني هو فقط ما يسميه هؤلاء بالعمل الفني، وهو قول مردود، كما هو واضح، إلا أن الأمر ليس بعيداً من ذلك. ويجب ألا يعمد أطراف عالم الفن إلى أي نوع من أنواع الاحتفاء بتسمية شيء معين بالعمل الفني، بل عليهم ألا يقوموا من الأصل بإسباغ تلك الصفة عليه ويكفي أن يتعاملوا معه باعتباره فناً. وتقول النظرية: إن لأفراد وجماعات معيّنين القدرة على تحويل أي

من منتجات الحرفة إلى عمل فني، بحسب ما يتراءى لهم، ومن ثم المبادرة إلى نشر، أو عرض، أو أداء تلك الأعمال. ويمكن للفنانين أنفسهم أن يكونوا طرفاً في هذا الوسط، فصار كل منتم لطبقة النخبة قادراً، مثله مثل الملك الأسطوري «ميداس»، على تحويل أي شيء يلمسه إلى ذهب.

ـ نقد النظرية المؤسساتية

(١) لا تميز بين رديء الفن وجيده: يقال أحياناً إن هذه النظرية نظرية فن ضعيفة، لكونها تبرر، في ما يبدو، إدراج الأعمال السطحية والمبتذلة تحت مسمى العمل الفني. ولو كنت من المنتمين لعالم الفن، لصار بوسعي أن أصنع من فردة حذائي ـ تبعاً لهذه النظرية ـ عملاً فنياً، بمجرد عرضه ضمن أحد المعارض.

من المؤكد أن هذه النظرية تتيح لأغلب الأشياء أن تكون عملاً فنياً، إلا أن تسمية الشيء بالعمل الفني، لا تعني أنه عمل فني «جيد»، كما لا تعني أيضاً أنه عمل فني «رديء»، بل هو تصنيف ليس أكثر، بمعنى أنها نوع من إدراج الأشياء تحت فئة الأعمال الفنية فحسب. وهو أمر مختلف عن أسلوب استعمالنا لكلمة «فن» لغرض، يتعدى مجرد التصنيف، حيث غرضنا حينئذ هو تمييز الفن الجيد من الرديء. وكثيراً ما نستخدم الكلمة بمعناها المجازي للحديث عن أشياء لا تعد، وبالمعنى الحرفي، من باب الأعمال الفنية من الأصل، كأن يقول أحدهم مثلاً: إن «صحن الأومليت هذا عمل فني». ليس بجعبة النظرية ما تخرجه

بخصوص تبني أي من هذين الاستعمالين التقييميين لكلمة «فن»، فهي نظرية تدور حول القاسم المشترك بين الأعمال الفنية كافة، الجيد منها والرديء، والذي هو وسط بين هذا وذاك. ومحورها هو المعنى التصنيفي لكلمة «فن»، فلم تعد صورة «الملك ميداس»، بهذا المعنى، تتلاءم وأطراف العالم الفني. ومع القيمة المعلومة للذهب؛ إلا أن النظرية المؤسساتية لا تجد فارقاً في القيمة بين الأعمال الفنية كافة.

وأغلب من يتساءلون: «ما الفن؟» ليسوا مهتمين فقط بما نسميه بالفن، بل يريدون كذلك علة تفريقنا بين أعماله من ناحية القيمة، إذ يتصف بالتقييم الجزئي كل من نظرية القالب الدلالي والنظرية المثالية، فتقول النظريتان: إن تسمية الشيء بالعمل الفني تعني، بالتبعية، أنه يحمل شيئاً من التميز، إما بسبب قالبه الدلالي أو بسبب تعبيره الفني الخالص عن عاطفة ما. وعلى الرغم من كون النظرية المؤسساتية لا تحاول الرد على المسائل التقييمية هذه، إلا أنها غاية في الانفتاح بالنسبة إلى ما يمكننا تسميته بالفن، حيث انقسم النقاد بين من يرى في ذلك فضيلة، ومن يرى فيه عيباً أصيلاً في النظرية.

(٢) الدورانية: رأى العديدون أن هذه النظرية دورانية الطابع، فهي تقول في جوهرها: إن لأي من أطراف الوسط الفني الحق في تسمية أي شيء عملاً فنياً. أما الطريف، فهو أن ما يخول لأي فرد أن يكون طرفاً في الوسط، هو تلك القدرة نفسها على تسمية أي شيء عملاً فنياً. وبالتالي، يقوم كل من طرفي العمل الفني والوسط الفني على الآخر.

ليست النظرية المؤسساتية على درجة كبيرة من الدورانية، على الرغم من تنبيه المدافعين عنها من احتمال أن يشوبها شيء من ذلك. وهي ليست على تلك البساطة التي أوحت بها الفقرة السابقة. ولديهم كثير يقولونه عن طبيعة العالم الفني، وتاريخه، والسبل التي امتلك بها فاعليته. والنظرية أقل عمقاً من أغلب أقرانها. ويعود هذا في جزء منه إلى أنها لم تقدم تأويلاً لسبب تخيُّر الفرد المنتمي إلى العالم الفني، أن يضفي تسمية عمل فني على أحد الأشياء من دون غيره.

ـ ما هي المعايير التي يتبعها العالم الفني؟

ربما كان أكثر الاعتراضات على هذه النظرية وجاهة، ذلك الذي ابداه ريتشارد فولهايم (Richard Wollheim) (١٩٢٣ ــ ٢٠٠٣)، الفيلسوف والكاتب المتخصص في الفن، فحتى لو تقبلنا فكرة أن من حق أي فرد ينتمي إلى عالم الفن أن يحوّل أي منتج حرفي إلى عمل فني، فينبغي أن تكون لديه من الأسباب التي تمكنه من تعليل اختيار أشياء دون أخرى. وإذا لم يكن يمتلك أي منطق من وراء ما يفعل، إذاً ما الذي يدعونا إلى الاهتمام بالفن من الأصل؟ أما إذا كان يمتلك ذلك المنطق، يكون هو ما يحدد ما إذا كان الشيء فناً أم لا. وسيكون عندئذٍ تحليل ذلك المنطق، أهم وأكثر واقعية بكثير من مجرد تقديم نظرية فارغة. ولو أمكننا أن نضع يدنا على تلك الأسباب، فستنعدم جدوى وجود النظرية ذاتها، إلا أن النظرية تذكرنا، على الأقل، بأن تحديد الصفة الفنية في الشيء أمر ثقافي، يعتمد على

مؤسسات اجتماعية معينة في أزمنة معينة، ولا يعتمد على ناموس أبدي، إذ مالت التنظيرات الحديثة حول تعريف الفن إلى تأكيد تلك الجوانب التاريخية.

ثانياً: نقد الفن

من محاور الجدل الفلسفي حول الفنون المهمة الأخرى ما ركز على مناهج مختلف أساليب الكتابة عن الفن. ومن بينها ما دار حول نطاق اتصال مقصد الفنان المعلن بالتأويل النقدي لعمله الفني.

١ ـ النظرية اللاقصدية

تقول النظرية اللاقصدية (Anti-Intentionalism) إن علينا الاهتمام فقط بالقصد المتجسد في العمل الفني ذاته. أما أي شيء تتحدث عنه مذكرات أو محاورات مع الفنان أو أقواله أو خلاف ذلك، فليس متصلاً بصورة مباشرة بتأويل نقدي سليم. يمكن أن تكون مثل هذه المعلومات مهمة لأية دراسة سيكولوجية عن الفنان. ومع أن السيكولوجيا موضوع مهم في حد ذاته، وبوسعها أن تبوح بالكثير عن خلفيات الأعمال الفنية، إلا أن من الواجب الربط بين خلفيات الأعمال الفنية وما تعنيه تلك الأعمال. وينبغي على النقد التعامل فقط مع ما يحويه العمل من أصداء داخلية. أما أيّ معلومات شخصية تتصل بعقلية الفنان فتخرج عن نطاق العمل، وبالتالي فهي غير ذات صلة بالنقد. وتسمي كتابات الفلاسفة اللاقصديين ـ من قبيل الناقدين ويليام

ويمسات (William Wimsatt) (١٩٠٧ ـ ١٩٧٥) ومونرو بيردزلي (Monroe Beardsley) (١٩١٥ ـ ١٩٨٠) ـ في الأربعينيات من القرن الماضي الخطأ المفترض في التعويل على الدليل الخارجي بمسمّى «المغالطات العالمية» (International Fallacy).

اعتادت تلك النظرة اللاقصدية الدفاع عن القراءات ضيقة النظرة للنصوص الأدبية، والتحليلات ضيقة الأفق للأعمال الفنية. وهي تعتمد في ذلك على فكرة أن الأعمال الفنية مشاع، وأنها ما إن تبدع حتى تخرج عن شرنقة الفنان متحررة من سيطرته على تأويلها، ويكون في ذلك مثله مثل الآخرين.

هناك من صرّح برأي مماثل ـ وإن كان ذلك بصورة مجازية ـ وهو رولاند بارث (Roland Barthes) (١٩١٥ ـ ١٩٨٠) من خلال قوله بـ **«وفاة المؤلّف»**. ويعني بذلك أن أي قارئ من حقه نشر وتأويل النص الأدبي وفقاً لما يشاء. ولم يعد من حق المؤلف أن يدعي لنفسه ميزة تأويلية ينفرد بها. ومن تبعيات هذا الرأي أن النص صار أهم من مؤلفه، وبالتبعية صار دور الناقد أكثر أهمية. أما معنى النص، فيتحدد وفق تأويل القارئ، وليس وفق مقصد المؤلف. وبالتالي، فإن النظرية اللاقصدية عبارة عن رأي حول أي من جوانب العمل الفني هو الأوثق بعملية التقييم النقدي له.

ـ نقد النظرية اللاقصدية

(١) النظرة الخاطئة إلى فكرة القصد: من بين انتقادات الموقف اللاقصدي ما يرى أنه يعتمد على نظرة خاطئة إلى ماهية القصد،

حيث تتعامل مع المقاصد بوصفها أحداثاً عقلية على الدوام، لا تظهر إلا قبيل إقدامنا على فعل الشيء. والحقيقة أن العديد من الفلاسفة يعتقدون أن المقاصد بطبعها، ذات دور في أفعالنا، فليس من السهولة الفصل بينها وبين الأفعال ذاتها. وحينما أقوم قاصداً إنارة المصباح، لا يكون علي امتلاك حدس عقلي قبيل أن أمد يدي إلى المفتاح، فمن الممكن أن يبرز في اللحظة ذاتها التي ألمس فيها المفتاح، كما إن فعل مد يدي إلى المفتاح يجسد القصد.

وليس هذا بالبرهان المرضي ضد اللاقصدية، حيث ليس ما تعترض عليه مجرد تأسيس النقد على أساس المقاصد، بل تأسيسه على أي شيء يخرج عن نطاق العمل الفني. ويرضى اللاقصديون عن التعامل مع المقاصد التي تتجسد حقيقة في العمل، وفي كونها ذات صلة بالنقد.

(٢) **المفارقة الساخرة**: يتمثل اعتراض وجيه آخر على اللاقصدية في أن هناك نوعيات من الأدوات الفنية ـ ومنها المفارقة الساخرة ـ تستلزم تأملاً في جزئية مقاصد الفنان. ويكون هذا في عدد من الحالات مقصداً من النوع الخارجي.

وتتمثل المفارقة الساخرة في قول أو محاكاة شيء ما، وفي الوقت ذاته تقديم نقيض معناه، فحينما يقول صديق مثلاً: «يا له من يوم جميل»، فربما لا يكون من الواضح لي، إن كان يعني هذا حرفياً أم إنّه يسخر فحسب. ومن بين سبل تحديد ذلك أن نتناول ذلك القول في سياقه، فهل كانت السماء تمطر بغزارة، مثلاً؟ ومن

السبل الأخرى أن نتنبه إلى نبرة صوت القائل. ولكن في حال لم يساعدنا ذلك على التحديد، فيمكننا عندها أن نسأل المتحدث عما إذا كان جاداً أم ساخراً، أي استحضار مقاصد من النوع الخارجي.

نجد في بعض استعمالات السخرية في الفن، أنه من الممكن للدليل الخارجي أن يكون العنصر الحاسم في تحديد معنى العمل الفني. ويبدو من غير المنطقي أن نستبعد بالكلية مصادر المعلومات المتعلقة بالعمل، حيث يردّ اللاقصدي على هذا بأنه إذا كانت السخرية غير مفهومة، بصورة فورية، من خلال التحليل الدقيق للعمل، فإنها غير ذات صلة بالنقد، لأن النقد يتعامل مع ما هو عام ومعلن. وأي سخرية تعتمد على المقاصد الخارجية للفنان، هي أقرب ما تكون إلى شفرة سرية.

(٣) نظرة شديدة الضيق إلى النقد الفني: الاعتراض الثالث على اللاقصدية هو على نظرتها بالغة الضيق لماهية النقد الفني. يستغل النقد الفني الأمثل ما هو متاح بين يديه من أدلة، داخلية كانت أم خارجية. ومن التضييق على الناقد أن نفرض عليه قواعد صارمة حول نوعية الأدلة التي يمكن استعمالها تعضيداً للتعليقات النقدية.

٢ ـ الأداء والتأويل والتأصيل

يثير أداء الأعمال الفنية مصاعب فلسفية تشبه في بعض سماتها تلك الخاصة بممارسة النقد الفني، إذ يمثل كل أداء تأويلاً لذلك العمل.

وتنشأ مصاعب معينة حينما ينتمي العمل الفني إلى مرحلة أقدم بكثير. وسأتناول هنا مثالاً، حالة أداء مقطوعة موسيقية، تعود إلى قرون سابقة، ومن الممكن استخدام براهين مماثلة، ومنها الأداء التمثيلي لمسرحيات شكسبير عبر التاريخ.

أ ـ التأصيل التاريخي في الأداء: كان هناك في السنوات الأخيرة تزايد ملحوظ في عدد الحفلات والتسجيلات الموسيقية التي حاول الموسيقيون، من خلالها، تقديم مقطوعات ذات أصالة تاريخية، عبر استخدام نوعية الآلات نفسها التي كانت متاحة وقت إبداع تلك المقطوعات، وليس باستخدام الآلات الحديثة. وهكذا، وجدنا فرقة موسيقية تحاول تقديم أداء تاريخي أصلي لمقطوعة باخ «براندينبرج»، فتتخلى عن آلاتها الحديثة، وتعزف على الآلات نفسها التي كانت في متناول باخ، بكل خصائصها وعيوبها الصوتية. ويقوم العازف بالرجوع إلى أكبر عدد ممكن من مصادر التاريخ حتى يتعرف على سرعة الإيقاع والأسلوب الأمثل لتقديم العزف النموذجي لمقطوعة باخ. أما المسعى من وراء ذلك، فهو إعادة تقديم المقطوعة، كما سمعها جمهور باخ في عصره.

يستثير مثل هذا الأداء العديد من الأسئلة الفلسفية المهمة حول وضعية مختلف أساليب الأداء الفني للعمل الواحد، إلا أنه يمثل، في الوقت ذاته، عنصر جذب لأي مؤرخ للموسيقى، فيوحي استخدام كلمة «أصلي» لتوصيف الأداء أن الأداء على الآلات الحديثة لا يتصف بالأصالة نوعاً ما. كما يوحي أن هناك ما هو أفضل في ما

يتعلق بالأداء الأصلي. وهو الأمر الذي يثير بدوره مسألة ما إذا كان على الأداء الموسيقي أن يسعى إلى هذا النوع من التأصيل التاريخي أم لا. وهناك العديد من الاعتراضات التي تقول إن عليه القيام بذلك.

ـ نقد التأصيل التاريخي في الأداء

(١) فنتازيا السفر عبر الزمن: من الانتقادات الأخرى لحركة الأداء التأصيلي أن من غير الممكن تحقيق ما يسمى بالأداء الأصيل تاريخياً. والحافز هنا، هو محاولة ساذجة للرجوع في الزمن لسماع المقطوعة بالأذن نفسها التي سمعها بها مؤلفها. غير أن ما أغفله المؤدون «الأصليون»، هو أننا، ومع احتمال النجاح في إعادة تصنيع آلات ذلك العصر نفسها، إلا أن من غير الممكن أن نعزف عليها الموسيقى نفسها التي كانت تؤلف وتعزف في ذلك العصر، بمعنى أننا لن نتمكن أبداً من سماع الموسيقى بتلك الآذان. ونحن عندما نستمع إلى باخ اليوم، نعي تماماً ما طرأ على الموسيقى من تغييرات جذرية بعد عصره، وحتى يومنا هذا؛ وصرنا نألف أصوات الآلات الحديثة، وبأساليب العزف الحديثة نفسها. وأصبحت الأذن معتادة على نغمات هذه الآلات، وستجد نشازاً في غيرها. وبالتبعية، نقول إن دلالة موسيقى باخ لدى المتلقي في عصرها، تختلف تماماً عن دلالتها لدى المتلقي في عصرنا الحالي.

(٢) نظرة تبسيطية للتأويل الموسيقي: يقول نقد آخر لهذا السعي للتأصيل التاريخي للأداء إنه يعكس نظرة تبسيطية للتأويل الموسيقي،

حيث يبني الحكم على جودة الأداء على اعتبارات تاريخية، مع إهمال الاعتبارات الفنية. وأدت إلى الحد، بدرجة كبيرة، من المجال المتاح أمام المؤدي حتى يقوم بتقديم تأويله الإبداعي للمعزوفة، فصنع من الأداء الموسيقي متحفاً، بدلاً من أن يتيح لمؤدي كل جيل جديد، فرصة تقديم تأويله لعمل الملحن، بحيث يكون تأويلاً قائماً على تاريخ الموسيقى، وتاريخ تأويلات القطعة الموسيقية ذاتها.

(٣) قد تغفل التأويلات التاريخية عن الروح: كثيراً ما يؤدي الاهتمام المبالغ فيه بالدقة التاريخية إلى تشتيت الانتباه في تأويل القطعة الموسيقية، فالعازف الذي يهتم أساساً بالجانب التاريخي، سيعجز عن أن يعطي لعمل الملحن حقه، فهناك الكثير مما يقال بخصوص تأويل حساس يسعى إلى القبض على روح العمل الذي قدمه الملحن، بدلاً من إعادة تقديم الأصوات الأصلية. تلك نوعية مختلفة من التأصيل: تأصيل التأويل، بمعنى «الإخلاص الفني»، وليس الدقة التاريخية.

ب ـ التزييف والقيمة الفنية: من المسائل الأخرى المتعلّقة بالتأصيل، والتي تثير بدورها مسائل فلسفية، التساؤل حول ما إذا كان هناك فارق في القيمة الفنية بين اللوحة الأصلية، ونسختها المقلدة بدقة تامة. وأنا هنا أتناول حالات تزوير اللوحات، غير أن من الممكن أن تكون هناك حالات تزوير من أي نوع للعمل الفني، تمثل موضوعاً مادياً، فهناك مثلاً المنحوتة أو المطبوعة أو الصورة الفوتوغرافية وخلافها. ولا يمكن اعتبار نسخ الروايات والقصائد والسيمفونيات

من باب التزوير. ومن الممكن تزوير النصوص الأصلية المكتوبة بخط اليد، من خلال محاكاة خط يد المؤلف أو الملحن.

أقول، بادئ ذي بدء، إن من المهم التمييز بين مختلف أنماط التزوير. والنمطان الأساسيان هما النسخة المثلى، ولوحة يتم رسمها بأسلوب فنان مشهور نفسه، فتكون النسخة المثلى للموناليزا تزويراً للنمط الأول؛ أما لوحات الرسام المزيف التي رسمها على غرار أسلوب الرسام فيرمير، وخدعت العديد من الخبراء، فهي مثال على النمط الثاني، حيث لم يكن هناك أصل تم نسخها منه. ومن الواضح، أنه يمكن تزوير المخطوط الأصلي لمسرحية أو لرواية أو لقصيدة، تبعاً للنمط الأول. ويحتاج القيام بالتزوير، باتباع النمط الثاني لمثل هذه الأعمال - من قبيل مسرحيات شكسبير مثلاً - إلى مهارة حاذقة في محاكاة أسلوب المؤلف.

فهل ينبغي التعامل مع الأعمال المزيفة بوصفها أعمالاً فنية ذات دلالة خاصة بها؟ لو كان المزيف قادراً على تقديم أعمال تقنع الخبراء بأنها تعود إلى فنان أصلي، فمن المؤكد أن هذا المزور يمتلك مهارات الفنان الأصلي نفسها، ولا بد من التعامل معه باعتباره فناناً. وهناك من يناصر هذا الرأي، وكذلك من يهاجمه.

(١) **السعر، والتباهي، والذكريات**: ربما كان السبب وراء تلك الأسعار الباهظة للأعمال الأصلية مقارنة بقرينتها المقلدة هو الاعتبارات المالية لعالم الفن، والشغف بقيمة اللوحة الفنية. ولو كانت هناك نسخة واحدة فقط من كل لوحة، فإن بوسع صالات المزادات

الفنية أن تبيع كل لوحة من اللوحتين بسعر باهظ، باعتبارهما عملاً واحداً فريداً من نوعه. وعرفت هذه الظاهرة باسم «تأثير سوثبي» (Sotheby's Effect) على اسم إحدى صالات المزادات الأشهر. أما إذا كان هناك عدد كبير من النسخ للوحة الواحدة، فمن المؤكد أن ينخفض سعر كل نسخة، وبخاصة لو لم يكن هناك اختلاف في جوانب أخرى، بين العمل الأصلي ونسخه. وهو الأمر الذي يضع اللوحة الفنية في مرتبة العمل المطبوع نفسها.

وليس الجانب المالي وحده المسؤول عن هذه الظاهرة في عالم الفن، فهناك أيضاً ميل مقتني الأعمال الفنية إلى التباهي، الأمر الذي يؤدي إلى التركيز على العمل الأصلي لا نسخه، فهو يرى أن تملكه لذلك العمل انتصار لا يضاهيه انتصار. وقد يكون تملكه لرسم تخطيطي، رسمه أحد رجال الشرطة في نظره أهم بكثير من امتلاك نسخة طبق الأصل منه، فهي مسألة تباهٍ لا أكثر، ولا دخل للقيمة الفنية بها.

من الدوافع الأخرى لتملك الأعمال الأصلية ما له علاقة بالذكريات، إذ إن لها سحرها التاريخي، فقطعة من الصليب الذي صلب عليه المسيح تمتلك سحرها الخاص، مقارنة بقطع مقلدة من ذلك الخشب، بصورة لا يمكن تمييزها، اعتقاداً بأن القطعة الأصلية لامست جسد المسيح. وبالمثل، فإن أيّ لوحة أصلية لفان جوخ لها ثمنها الباهظ لأنها هي التي تعامل معها الفنان، واهتم بها، وبذل جهده الفني على قماشها، وما إلى ذلك.

لا علاقة كبيرة لكل من السعر، والتباهي، وتأمل الذكريات، بالوجاهة الفنية، فللسعر علاقة بالندرة، وتقلب أذواق مقتني الأعمال، ومهارات البيع لدى تجار الفنون؛ أما التباهي، فهو أمر يعود إلى التنافس الاجتماعي؛ وتأمل الذكريات يحمل سماته النفسية التي لها علاقة بطريقة تعاملنا مع الأعمال الفنية. ولو أوضحت تلك العوامل الثلاثة أسباب تفضيل الأعمال الأصلية على نسخها المقلدة، فعندئذٍ تكون الأعمال المقلدة بمهارة على القدر نفسه من الدلالة الفنية. وهناك عدد من البراهين القوية ضد مثل هذا الرأي.

(٢) النسخ المقلدة بمهارة: من بين أسباب تفضيل العمل الأصلي على المقلد، هو أننا لن نتيقن أبداً مما إذا كان العمل المقلد مثالياً أم لا، فلا يعني إذا كان هناك من استطاع أن يقدم لوحة مقلدة للوحة فان جوخ وبمهارة كافية لخداع الخبراء في عصرنا، أنها ستتمكن من خداع خبراء المستقبل. ولو أمكن تبيان الاختلافات في مرحلة زمنية لاحقة، فستنعدم ثقتنا في حذق العمل المقلد. ولو صدقنا أن اللوحة المقلدة بجودة بالغة تتساوى في الوجاهة الفنية مع الأصل، إلا أننا وعند أيّ مرحلة فعلية من مراحل التقليد، لن نكون متيقنين من أن هذه النسخة المقلدة هي نسخة طبق الأصل من العمل الأصلي.

يجدر بنا في ضوء هذا الرأي أن نشير إلى أن أنواع الاختلافات بين المقلد والأصلي التي يمكن أن تظهر، ستكون محدودة

وتافهة في الأغلب. ومن غير المقنع أن نفترض أنها ستكون على الدرجة التي تدفعنا نحو تغيير نظرتنا إلى القيمة الفنية للوحة.

(٣) العمل في مواجهة صاحبه الفنان: حتى لو نجح أحدهم في تقديم لوحة، لا يمكن التمييز بينها وبين اللوحة الأصلية لفنان مثل سيزان، إلا من خلال الفنان ذاته، فإن هذا بمثابة إنجاز مختلف تماماً عن إنجاز سيزان نفسه، فجزء من تقديرنا لسيزان لا ينحصر ببساطة في إنتاج لوحة جميلة لها طابعها المميز، بل في الوسيلة التي أبدع بها أسلوباً أصيلاً، ومجموعة كاملة من اللوحات، فأصالته جزء من منجزه الفني، تماماً كما إن لوحاته التي أبدعها خلال حياته ـ على تنوع تلك اللوحات ـ تساهم في فهمنا لكل لوحة على حدة. ولا يسعنا سوى تقدير منجزه الفني في حال قمنا بوضع كل لوحة من لوحاته في موضعها الصحيح وسط سياق مجمل أعماله.

وفي حين يسعى المقلد أو المزور إلى أن يمتلك المهارات نفسها التي امتلكها سيزان بوصفه فناناً، إلا أن من غير المنطقي أن نختزل سيزان في كونه مجرد صنائعي. ولا يمكن لهذا المزوِّر أن يطمح إلى أن يكون من عظام الرسامين، بسبب عجزه عن امتلاك الأصالة التي امتلكها سيزان. وإذا نجح في إنتاج لوحة، على غرار أسلوب سيزان (النمط الثاني من التزييف)، وليس نسخة طبق الأصل من لوحة لسيزان، فربما تتسع أرضية المقابلة بين وجاهته الفنية ولوحات سيزان. ولكنه، حتى في هذه الحالة، يكون قد نسخ الأسلوب ولم يتكره، ونميل نحن إلى تقدير إبداع الفنان الأصلي بشكل يفوق بكثير مهارة المقلد، فالإبداع سمة محورية من سمات الوجاهة الفنية.

إن ما يبينه كل هذا هو أن علينا ألا نضع المزور في مرتبة الفنان الأصلي نفسها، لمجرد أنه قادر على إنتاج نسخة مقلدة، تعجز عن تقليدها الأغلبية. وبالرغم من هذا، ونحن هنا نتحدث عن حالة نسخة من اللوحة الأصلية، فإننا لا زلنا نقدر وجاهة سيزان الفنية، حتى ونحن نطالع النسخة. وبالتالي فإن هذا ليس ببرهان على القيمة الفنية للمقلد أو المزور، بل ضد وجاهته الفنية، فالنسخة تتيح لنا أن نتبين ما ينم عن عبقرية سيزان، وليس من قلده.

(٤) البرهان الأخلاقي: يكمن العيب الحقيقي في الأعمال المقلدة أنها وبطبيعتها تنطوي على محاولة لخداع المتلقي، وإقناعه بأنها أصلية. لن يكون العمل المزور مزوراً من دون أن يكون مقصده الخداع، إذ يبقى نسخة، أو تجريباً في الفن محاكاة لأسلوب فنان آخر ـ أو ما يعرف باسم «معارضة فنية» (Pastiche). ويرجع ذلك جزئياً إلى ما ينطوي عليه من خداع ـ أي كذب ـ كونه دخيلاً على العمل الأصلي. ومن الممكن أن يكون هناك سبب وجيه للفصل بين الفن والأخلاق، أي إنّ العمل المقلد بالغ الجودة يبقى خداعاً، غير أن هذا لا ينفي عنه سماته الفنية الرائعة.

خلاصة

تناولت في هذا الفصل مجموعة متنوعة من المسائل الفلسفية حول الفن والنقد الفني، وتتراوح بين مسائل عن تعريف ماهية الفن،

ومسائل تدور حول الوضعية الجمالية لتقليد الأعمال الفنية. وأجد الكثير من كلام الفنانين والنقاد والمتلقين مربكاً وغير منطقي، فتوظيف الفلسفة والإصرار على وضوح البرهان في هذا النطاق هو السبيل الوحيد للارتقاء بهذا الحال. وكما هو الموقف في جميع أفرع الفلسفة، لا يوجد ضمان لقدرة أي برهان واضح على تقديم أجوبة مقنعة على المسائل الصعبة، إلا أنه سيزيد من فرص حدوث هذا على الأقل.

■ لمزيد من القراءة والاطلاع

هناك ثلاثة أعمال تمهيدية ومفيدة في مجال فلسفة الفن: **علم الجمال (الاستطيق)** (***Aesthetics***) (١٩٩٧) لكولين لياس (Colin Lyas)، و**فلسفة الفن: مقدمة معاصرة** (***Philosophy of Art: Contemporary Introduction***) (١٩٩٩) لنويل كارول (Noël Caroll)، والثالث هو **فلسفة الفنون: مقدمة إلى علم الجمال** (***Philosophy of the Arts: An Introduction to Aesthetics***) (٢٠٠٠) لغوردون غراهام (Gordon Graham). أما كتابي **مسألة الفن** (***The Art Question***) (٢٠٠٣)، فيركز على تعريف الفن. وفي هذا المجال يوجد كتاب مرجع يحوي مقترحات تفصيلية لمزيد من القراءات، ألا وهو (***The Oxford Handbook of Aesthetics***) (٢٠٠٣)، قام بتحقيقه جيرولد ليفينسون (Jerrold Levinson).

ويحوي كتاب **جدال حول الفن** (***Arguing about Art***) (٢٠٠١) الذي حققه أليكس نيل (Alex Neill) وآرون ريدلي (Aaron Ridley)، مجموعة قيمة من المقالات عن الموضوعات المعاصرة في فلسفة الفن. كما قاما كذلك بتحقيق مرجع شامل لجميع الكتابات في هذا الصدد، قدماه تحت عنوان (***The Philosophy of Art: Readings Ancient and Modern***) (١٩٩٥).

بينما يقدم تيري إيغلتون (Terry Eagleton) من خلال كتابه **النظرية الأدبية: مقدمة** (*Literaty Theory: An Introduction*) (١٩٨٣)، مسحاً مشوقاً لبعض التطورات في فلسفة الأدب، من خلال تركيزه على التراث الأوروبي لا الأنكلوسكسوني لهذه النظرية.

أما بالنسبة إلى موضوع تأصيل الأعمال الموسيقية القديمة، فإن الكتاب الذي حققه نيكولاس كينيون (Nicholas Kenyon) بعنوان *(Authenticity and Early Music)* (١٩٨٨) قيّم جداً. أما كتاب دينيس دوتون (Denis Dutton) بعنوان فن المزور (*The Forger's Art*) (١٩٨٣)، فهو عبارة عن مجموعة مبهرة من المقالات حول من يمارس تقليد الأعمال الفنية، ومكانته من الناحية الفنية.

المراجع

Books

Ayer, Alfred Jules. *The Problem of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin, 1956.

Baggini, Julian. Atheism: *A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003. (Very Short Introductions; 99)

Bedau, Hugo Adam (ed.). *Civil Disobedience in Focus*. London; New York: Routledge, 1991. (Routledge Philosophers in Focus Series)

Blackburn, Simon. *Being good: An Introduction to Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. *Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003. (Very Short Introductions; 80)

_____. *Think: A Compelling Introduction to Philosophy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

Bunnin, Nicholas, and E. P. Tsui-James (eds.). *The Blackwell Companion to Philosophy*. Oxford: Blackwell Reference, 1996.

Carroll, Noël. *Philosophy of Art: A contemporary Introduction*. London; New York: Routledge, 1999. (Routledge Contemporary Introductions to Philosophy)

Chalmers, Alan Francis. *What Is this Thing Called Science?*. 3rd ed. Buckingham: Open University Press, 1999.

Clack, Beverley and Brian R. Clack. *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press, 1998.

Clark, Michael. *Paradoxes from A to Z*. London; New York: Routledge, 2002.

Collinson, Diané [et al.]. *Plain English*. 2nd ed. Buckingham, England; Philadelphia: Open University Press, 1992.

Cottingham, John (ed.). *Western Philosophy: An Anthology*. Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996. (Blackwell Philosophy Anthologies; 1)

Craig, Edward. Philosophy: *A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002. (Very Short Introductions; 55)

_____ (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; New York: Routledge, 1998. 10 vols.

Crane, Tim. *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines, and Mental Representation*. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2003.

Crisp, Roger. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. London; New York: Routledge, 1997. (Routledge Philosophy Guidebooks)

Cupitt, Don. *The Sea of Faith*. London: BBC, 1984.

_____. *Taking Leave of God*. London: SCM Press, 2001.

Davies, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. 2nd ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1993.

Descartes, René. *Discourse on Method and the Meditations*. Translated with an Introduction by F. E. Sutcliffe. Harmondsworth: Penguin, 1968. (Penguin Classics)

A Dictionary of Philosophy. [Prepared by Laurence Urdang Associates]; [Editor Jennifer Speake; Assistant Editor Sarah

Mitchell]; Editorial Consultant Antony Flew. London: Pan Books, 1979. (Pan Reference Books)

Dutton, Denis (ed.). *The Forger's Art: Forgery and the Philosophy of Art.* Berkeley: University of California Press, 1983.

Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction.* Oxford: Blackwell, 1983.

Fisher, Alec. *Critical Thinking: An Introduction.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001.

Glover, Jonathan. *Causing Death and Saving Lives.* Harmondsworth; New York: Penguin, 1977. (Pelican Books)

Gowers, Ernest. *The Complete Plain Words.* Harmondsworth: Penguin Books, 1962. (Pelican Books; no. A554)

Graham, George. *Philosophy of Mind: An Introduction.* 2nd ed. Oxford; Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998. (Introducing Philosophy; 6)

_____. *Philosophy of the Arts: An Introduction to Aesthetics.* 2nd ed. London; New York: Routledge, 2000.

Harrison, Ross. *Democracy.* London; New York: Routledge, 1993. (Problems of Philosophy)

Hempel, Carl G. *Philosophy of Natural Science.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1966]. (Prentice-Hall Foundations of Philosophy Series)

Hume, David. *Dialogues and Natural History of Religion.* Edited with an Introduction by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1993. (World's Classics)

_____. *Dialogues Concerning Natural Religion.* [London: n.pb.], 1779.

Kirk, Robert. *Mind and Body.* Chesham: Acumen, 2003. (Central Problems of Philosophy)

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction.* 2nd ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

Lacey, A. R. *Dictionary of Philosophy*. London; Boston: Routledge & K. Paul, 1976.

Law, Stephen. *The Outer Limits*. Illustrated by Daniel Postgate. London: Dolphin, 2003.

_____. *The Philosophy Files*. Illustrated by Daniel Postgate. London: Orion Children's Books, 2000.

_____. *The Philosophy Gym: 25 Short Adventures in Thinking*. Illustrated by Daniel Postgate. London: Review, 2003.

_____. *Philosophy Rocks!*. Illustrated by Daniel Postgate. 1st American ed. New York: Volo, 2002.

Le Poidevin, Robin. *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*. London; New York: Routledge, 1996.

Levinson, Jerrold (ed.). *The Oxford Handbook of Aesthetics*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

Losee, John. *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*. 3rd ed., Rev. and Enlarged. Oxford; New York: Oxford University Press, 1993.

Lyas, Colin. *Aesthetics*. London: Routledge, 1997.

Lyons, William (ed.). *Modern Philosophy of Mind*. London: J. M. Dent; Rutland, Vt.: Charles E. Tuttle Co., 1995. (Everyman)

Mackie, John Leslie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth; New York: Penguin, 1977. (Pelican Books: Philosophy)

Mackie, John Leslie. *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1982.

Magee, Bryan. *The Great Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1988.

Magee, Bryan. *Popper*. London: Fontana, 1973. (Fontana Modern Masters)

Mill, John Stuart. *On Liberty*. Edited with an Introduction by Gertrude Himmelfarb. Harmondsworth: Penguin, 1982. (Penguin English Library)

Miller, David. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1991. (Oxford Readings in Politics and Government)

The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul. Composed and Arranged by Douglas R. Hofstadter and Daniel C. Dennett. Harmondsworth: Penguin, 1982.

Morton, Adam. *A Guide Through the Theory of Knowledge*. 2nd ed. Oxford; Malden, MA: Blackwell, 1997.

Nagel, Thomas. *What Does it All Mean?: A Very Short Introduction to Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.

Neill, Alex and Aaron Ridley. *The Philosophy of Art: Readings Ancient and Modern*. New York: McGraw-Hill, 1995.

_____ and _____ (eds.). *Arguing about Art: Contemporary Philosophical Debates*. 2nd ed. London: New York: Routledge, 2002.

Norman, Richard. *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press; [Oxford University Press], 1998.

Okasha, Samir. *Philosophy of Science: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002. (Very Short Introductions; 67)

Orwell, George. *The Penguin Essays of George Orwell (Twentieth Century Classics)*. New Ed. London: Penguin Books Ltd., 1990.

Papineau, David and Howard Selina. *Introducing Consciousness*. Edited by Richard Appignanesi. Cambridge: Icon, 2000.

Priest, Stephen. *The British Empiricists: Hobbes to Ayer*. London: Penguin Books; New York: Viking Penguin, 1990. (Penguin Philosophy)

Rachels, James. *The Elements of Moral Philosophy*. 4th ed. Boston, MA: McGraw-Hill, 2003.

Richards, Janet Radcliffe. *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry*. 2nd ed. London: Penguin, 1994.

Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1912.

Singer, Peter. *Practical Ethics*. 2nd ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993.

_____ (ed.). *Applied Ethics*. Oxford [Oxfordshire]; New York: Oxford University Press, 1986. (Oxford Readings in Philosophy)

_____ (ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell Reference, 1991. (Blackwell Companions to Philosophy)

Skinner, Quentin [et al.]. *Great Political Thinkers*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1992.

Smart, John Jamieson Carswell and Bernard Williams. *Utilitarianism: for and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Thomson, Anne. *Critical Reasoning in Ethics: A Practical Introduction*. London; New York: Routledge, 1999

_____. _____. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2002.

Utilitarianism and its Critics. Edited with an Introduction by Jonathan Glover. New York: Macmillan Pub. Co.; London: Collier Macmillan Publishers, 1990. (Philosophical Topics)

Warburton, Nigel. *The Art Question*. London; New York: Routledge, 2003.

_____. *Freedom: An Introduction with Readings*. London; New York: Routledge; [Open University], 2001.

_____. *Philosophy: The Classics*. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2001.

_____. *Thinking from A to Z*. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2000.

_____ (ed.). *Philosophy: The Basic Readings*. 2nd ed. London: Routledge, 2005.

______, Jon Pike and Derek Matravers. *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*. London: Routledge; [Open University], 2000.

Warnock, Geoffrey James. *Contemporary Moral Philosophy*. London, Melbourne: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1967. (New Studies in Ethics)

Weston, Anthony. *A Rulebook for Arguments*. 3rd ed. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2000.

Wolff, Jonathan. *An Introduction to Political Philosophy*. Oxford, [England]; New York: Oxford University Press, 1996.

Conference

Authenticity and Early Music: A Symposium. Edited by Nicholas Kenyon. Oxford; New York: Oxford University Press, 1988.

Web Sites

<http://www.thinking-big.co.uk>.

<http://www.royalinstitutephilosophy.org/think>.

<http://www.philosophers.co.uk>.

<http://www.philosophynow.org>.

<http://www.plato.stanford.edu>.

<http://www.epistemelinks.com>.

<http://www.open.ac.uk/courses>.

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers>.